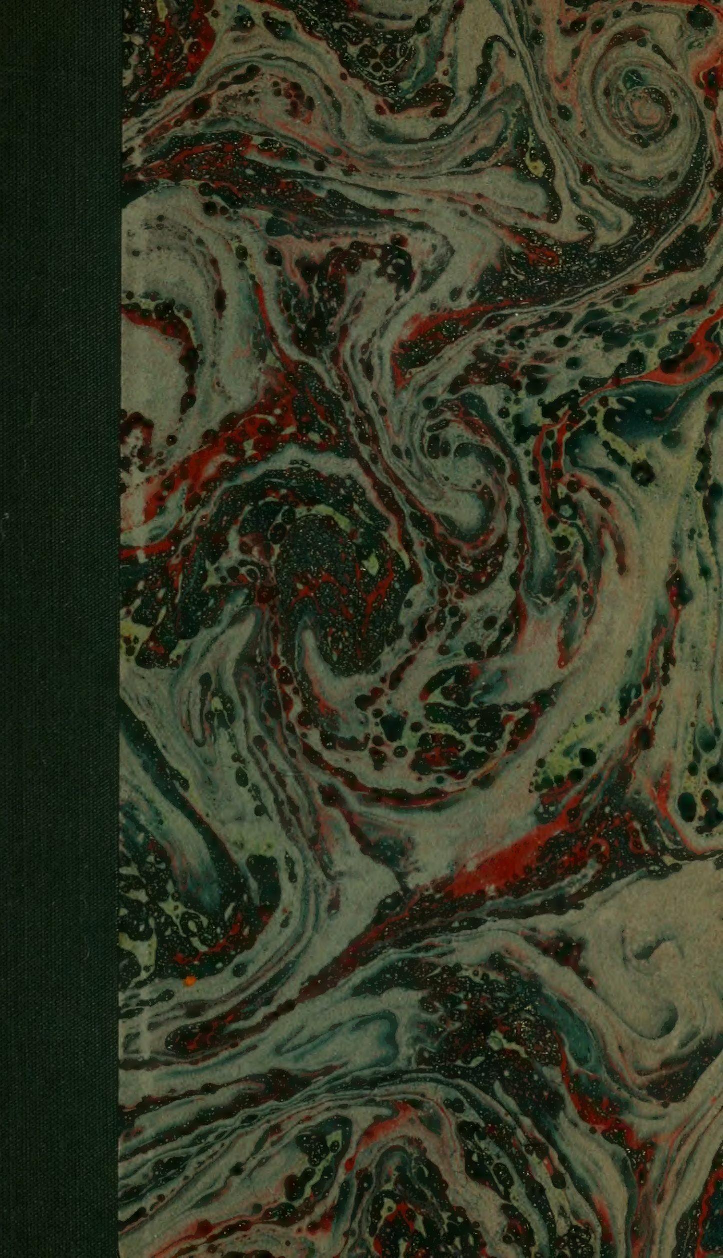


LA

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

TOME II.

Paris. — Imprimerie de Ad. R. Lainé et J. Havard, rue Jacob, 56.

LA

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

PAR

LE T.-R. P. D. JOACHIM VENTURA DE RAULICA

Ancien général de l'ordre des Théatins,
Examinateur des Evêques et du clergé romain, etc., etc.

POUR FAIRE SUITE A LA TRADITION

PAR LE MÊME AUTEUR

« Deus scientiarum Dominus est,
« Ipsi præparantur cogitationes. »
I REG. II, 3.

TOME DEUXIÈME.

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE

1861.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE DEUXIÈME VOLUME

DEUXIÈME SECTION.

TRAITÉ DE L'AME.

PREMIER CHAPITRE.

DOCTRINES PRÉLIMINAIRES DE L'ONTOLOGIE CHRÉTIENNE SUR LES CAUSES, LES PRINCIPES, LA PUISSANCE ET L'ACTE.

INTRODUCTION.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DOCTRINES PRÉLIMINAIRES DE LA PHYSIQUE CHRÉTIENNE SUR LE COMPOSÉ NATUREL, OU THÉORIE SCOLASTIQUE SUR LA MATIÈRE ET LA FORME.

Pages.

QUATRIÈME CHAPITRE.

DES ÊTRES VIVANTS, DE LEURS AMES, ET DES ACTES SPÉCIFIQUES DES DIFFÉRENTES ESPÈCES D'AMES.

CINQUIÈME CHAPITRE.

DE LA PREMIÈRE DES QUALITÉS, COMMUNES A TOUTES LES AMES EN GÉNÉRAL, ET A L'AME HUMAINE EN PARTICULIER, D'ÊTRE LA FORME SUBSTANTIELLE DE LEUR CORPS; ET DES ANALOGIES ENTRE LA DOCTRINE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE SUR L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS DANS L'HOMME, AVEC

LA DOCTRINE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE SUR L'UNION DE LA DIVINITÉ AVEC L'HUMANITÉ EN JÉSUS-CHRIST.

SIXIÈME CHAPITRE.

DE L'ABSURDITÉ ET DE L'IMPIÉTÉ DES SYSTÈMES INVENTÉS PAR LES PHILOSOPHES ANCIENS ET MODERNES POUR EXPLIQUER LE COMMERCE DE L'AME HUMAINE AVEC LE CORPS.

Pages.

SEPTIÈME CHAPITRE.

DE LA DEUXIÈME CONDITION COMMUNE A TOUTES LES AMES, D'ÊTRE FORMES UNIQUES DE LEUR CORPS; ET DE L'UNICITÉ DE L'AME HUMAINE.

HUITIÈME CHAPITRE.

SUITE DU MÊME SUJET. ON FAIT JUSTICE DES OBJECTIONS CONTRE L'UNICITÉ DE L'AME HUMAINE, ET DES SOPHISMES ET DES AUTORITÉS A L'AIDE DESQUELS LES ÉCOLES MODERNES SOUTIENNENT L'HÉRÉSIE DE PLUSIEURS AMES DANS L'HOMME.

NEUVIÈME CHAPITRE.

DE LA TROISIÈME PROPRIÉTÉ, COMMUNE AUX DIVERSES ESPÈCES D'AMES : D'ÊTRE DES SUBSTANCES IMMATÉRIELLES; ET DE L'AME DES PLANTES EN PARTICULIER.

DIXIÈME CHAPITRE.

SUITE DU MÊME SUJET, L'IMMATÉRIALITÉ DES AMES. GRANDE PHILOSOPHIE DE LA SENSATION. DU NOMBRE, DE L'ÉCONOMIE DES FACULTÉS DE L'AME SENSITIVE, ET DE LEURS FONCTIONS. DE L'AME DES BRUTES, ET DE SON IMMATÉRIALITÉ EN PARTICULIER.

DOUZIÈME CHAPITRE.

DE LA PREMIÈRE PRÉROGATIVE DE L'AME HUMAINE, OU DE SON ORIGINE, PAR L'IMMÉDIATE ACTION CRÉATRICE DE DIEU. MAGNIFIQUE DOCTRINE DE SAINT THOMAS, TOUCHANT LA GÉNÉRATION DE L'HOMME, ET RAPPORTS DE CETTE DOCTRINE AVEC LE DOGME DE LA CONCEPTION DU VERBE DE DIEU DANS LE SEIN DE MARIE.

TREIZIÈME CHAPITRE.

DE LA DEUXIÈME PRÉROGATIVE DE L'AME HUMAINE, D'ÊTRE NATURELLEMENT ET ESSENTIELLEMENT LIBRE.

QUATORZIEME CHAPITRE.

DE LA DERNIÈRE PRÉROGATIVE DE L'AME HUMAINE : D'ÊTRE IMMORTELLE, ET DE PARTAGER AU CORPS SON IMMORTALITÉ.

Pages.

TROISIÈME SECTION.

LA MÉTHODE.

CHAPITRE UNIQUE.

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, A L'OCCASION DE RÉCENTES ATTAQUES DIRIGÉES CONTRE ELLE.

FIN DE LA TABLE DU TOME DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

DEUXIÈME SECTION.

TRAITÉ DE L'AME.

PREMIER CHAPITRE.

DOCTRINES PRÉLIMINAIRES DE L'ONTOLOGIE CHRÉTIENNE SUR LES CAUSES, LES PRINCIPES, LA PUISSANCE ET L'ACTE.

INTRODUCTION.

§ 58. *Nécessité de poser certaines doctrines avant d'aborder la doctrine de l'Ame. — Étant un être composé, l'Homme ne saurait être connu que par la connaissance du composé Naturel. — Physique de saint Thomas qu'on se propose de développer. — Importance souveraine de cette discussion. — De la vraie doctrine sur les corps, on verra sortir la vraie doctrine sur l'Ame. — On aborde les points les plus abstraits de la philosophie chrétienne; cette étude ne sera pas sans dédommagement pour le lecteur.*

Nous allons maintenant développer la grande théorie de la philosophie chrétienne sur la nature de l'âme et son union avec le corps dans l'homme; théorie la plus importante, la plus capitale de la philosophie, après celle des Idées.

« Dans toutes les sciences, fondées sur des principes, sur des « causes et sur des éléments particuliers, on ne peut rien com- « prendre, rien savoir, dit saint Thomas, si l'on ne commence « par bien connaître ces principes, ces causes et ces élé- « ments. »

La Psychologie, ou *la science de l'âme,* est une de ces sciences:

elle est fondée sur des principes, sur des causes, sur des éléments qui lui sont propres. Afin donc de procéder avec ordre sur ce grand sujet, et de le mettre dans son véritable jour, nous devons exposer d'abord la doctrine de la philosophie chrétienne sur les Causes, sur les Principes, sur la Puissance et sur l'Acte, qui sont en quelque sorte les éléments métaphysiques de l'Être en général.

En outre, l'*être* le plus grand, le plus mystérieux de la création, c'est l'Homme; parce que c'est le seul être dans lequel l'esprit et la matière, deux substances, que l'infini sépare, sont substantiellement unies, de manière à former le plus merveilleux des composés de l'ordre physique. Mais le moyen de comprendre quoi que ce soit à cette œuvre de prédilection du Dieu créateur, sans connaître l'économie, les lois qu'il lui a plu de fixer pour tous les composés naturels.

D'après la philosophie chrétienne, cette économie et ces lois se résument dans la théorie de la matière et de l'acte, de la *puissance* et de la forme *substantielle*, comme étant les vrais et premiers éléments de tous les corps, et par conséquent de tous les composés naturels, depuis le grain de sable jusqu'à l'homme.

C'est là la Physique de saint Thomas, qu'ont suivie toutes les écoles chrétiennes jusqu'à la fin du dix-septième siècle, et que, depuis cette époque, on a abandonnée pour s'attacher à des systèmes qui n'ont pas expliqué, mais qui au contraire ont obscurci toujours davantage les mystères de la nature.

Au risque donc de provoquer contre nous les plaisanteries de la science moderne, pour laquelle tout ce qui n'est pas d'hier, et la *physique de saint Thomas* avant tout, n'est qu'inepte et ridicule, nous donnerons, en second lieu, cette physique; nous la vengerons; et nous prouverons qu'en dehors de ses principes surannés, il est impossible d'expliquer les corps naturels en général et l'homme en particulier : en sorte que la longue et importante discussion que nous allons entamer sur la nature et la formation des *corps* n'a pour but et n'aura, nous l'espérons, pour résultat, que d'aider les esprits sérieux à mieux connaître la nature de l'âme humaine et son union avec le corps. Ainsi donc, après avoir, dans la section qui précède, considéré l'homme dans ses rapports avec les esprits et comme être intellectuel,

nous allons, dans celle-ci, le considérer dans ses rapports avec les corps et comme être physique.

On nous trouvera peut-être trop diffus dans notre exposition de la doctrine scolastique sur les corps; mais si l'on nous fait la grâce de ne nous juger qu'après nous avoir lu jusqu'au bout, on s'apercevra que, dans cette exposition, nous n'avons eu en vue que la grande cause de l'âme; et l'on sera agréablement surpris de voir que les preuves les plus solides et les plus frappantes, que nous exposerons, en troisième lieu, en faveur de la nature des facultés, de la spiritualité, de la liberté et de l'immortalité de l'âme humaine, sortent naturellement de la doctrine sur la nature et les propriétés des corps, et que la vraie Psychologie découle de la vraie physique, comme les conséquences de leurs principes. D'ailleurs, il y a longtemps que saint Paul a dit que la connaissance de l'homme spirituel doit commencer par la connaissance de l'homme physique : *Prius quod est animale, deinde quod est spiritale* (I *Corinth.* xv, 46).

Voilà les matières dont nous allons nous occuper, et l'ordre dans lequel nous les traiterons dans cette Section. Ce sont, il est vrai, les points les plus abstraits, les doctrines les plus profondes de la philosophie chrétienne; mais leur importance est aussi grande, que la vérité en est incontestable. Sans la connaissance de cette doctrine, on ne peut rien comprendre de ce qui est, de ce qui se fait autour de nous et en nous-mêmes; on n'est pas philosophe, on ne sait rien de la vraie philosophie. C'est parce qu'on y laisse ignorer cette doctrine, que l'enseignement philosophique n'est dans les écoles cartésiennes qu'une véritable dérision. Je demande donc pardon à mon lecteur de l'obliger à se promener, pendant quelques instants, dans un monde peut-être inconnu pour lui, le monde des plus grandes subtilités de la pensée humaine, le monde des abstractions les plus intellectuelles. Ces subtilités et ces abstractions n'en ont pas moins leurs raisons dans la réalité des choses, et n'en sont pas moins absolument nécessaires à comprendre, pour bien connaître les choses et saisir d'un seul coup d'œil l'ensemble des causes des plus grands phénomènes de l'univers, *et rerum cognoscere causas :* ce qui est le but de toute science. Le lecteur sera donc, nous l'espérons, bien dédommagé des pénibles efforts qu'il aura faits pour comprendre

ces doctrines, par l'agréable surprise qu'il éprouvera encore, en se voyant en état de comprendre tout un monde nouveau. C'est ainsi que la grande variété d'objets et de paysages inconnus, renfermés dans un immense horizon, qu'on découvre des hauteurs du mont Blanc, dédommage amplement le voyageur de la fatigue des sentiers abruptes, des rochers escarpés, qu'il a dû gravir pour y arriver.

§ 59. ***Différentes significations du mot*** **Cause**. — ***Belle doctrine de saint Thomas sur les causes.* — *Formules algébriques de cette doctrine.* — *Dieu, cause efficiente et exemplaire de tous les êtres créés.* — *Les causes ne sont que de quatre espèces : matérielles, formelles, efficientes et finales.* — *Douze modes d'agir de ces causes.***

Commençons par rappeler ce que la philosophie de l'École enseigne sur les Causes.

On prend quelquefois le mot *cause* pour indiquer un principe quelconque duquel procède quelque chose. C'est ainsi que quelques Pères grecs ont appelé le Père éternel « *Cause* du Verbe », en prenant improprement, et dans un sens très-étendu, le mot *cause* pour le mot *principe*. Mais les Pères latins, plus précis et plus exacts dans leurs expressions touchant les plus augustes mystères du christianisme, n'ont appelé le Père que *principe* et non pas *cause* du Verbe éternel, afin d'éloigner toute idée que Celui qui n'est qu'*engendré* soit *fait : Genitum, non factum.*

En général, on dit *cause* toute chose de laquelle suit l'être d'une autre *chose*; non par simple succession d'*ordre*, comme, après l'aurore, suit le *lever* du soleil et puis le *midi*, quoique ni l'aurore n'est cause du lever du soleil ni le lever du soleil n'est cause du midi; mais bien par succession de *nature*, comme de la semence suit l'arbre, et de l'arbre le fruit; et puisque la semence produit vraiment l'arbre, et l'arbre le fruit, l'arbre et la semence sont de véritables *causes*.

Ainsi deux choses constituent la *cause* proprement dite : 1° la *distinction*; 2° la *dépendance* de l'effet par rapport à ce qu'on lui assigne pour *cause*.

La *distinction* d'abord, parce que la chose qui passe à l'être ne peut être la même que le principe qui l'a fait passer du

non-être à l'être. La *dépendance* ensuite ; parce que, être transporté par quelque chose du non-être à l'être, c'est dépendre de la chose même, par rapport à l'être.

Or, il y a différentes manières de concourir à l'être d'une chose ; aussi y a-t-il différentes espèces de causes. Écoutons saint Thomas.

« On appelle *cause*, dit-il (*Metaphys.*, lib. V, lec. 2), d'abord tout ce *dont* se fait quelque chose et qui reste inhérent à la chose faite. Ainsi, lorsqu'on fait une statue d'argent ou de bronze, l'argent et le bronze conservent leur nature dans la statue, restent inhérents à la statue. L'argent donc ou le bronze sont des véritables causes de la statue, mais par mode, ou en raison de matière, et c'est ce qu'on appelle la cause *matérielle*.

« En second lieu, on donne le nom de *cause* à ce qui constitue une chose dans un certain genre et dans une certaine espèce. » Et puisque, comme on l'a vu (N° 12, p. 250), ce qui constitue une chose dans un genre et dans une espèce se dit *forme*, — car c'est par leur forme que les choses ont leur genre et leur espèce, — la cause de cette seconde catégorie s'appelle *cause formelle*. L'homme, par exemple, n'est constitué dans l'espèce humaine que parce qu'il est un *animal raisonnable*. L'animalité et la raison sont donc la *forme* de l'homme, ou ce qui constitue l'homme ; ce pourquoi l'homme n'est ni l'ange, ni la brute, mais un être d'un genre et d'une espèce à lui, toute propre à lui. Et c'est cette *forme*, ou l'animalité, unie à la raison, qui est aussi la *cause formelle* de l'homme.

Toute définition exprime la nature du genre et de l'espèce, auxquels la chose appartient. Ainsi cette définition : *L'homme est un animal raisonnable*, exprime que l'homme appartient aux animaux quant au genre, et aux intelligences quant à l'espèce. Mais ce qui constitue la chose dans un certain genre et dans une certaine espèce est sa *forme*. Toute définition exprime donc la *forme* d'une chose. Mais encore une fois, la *forme* d'une chose est sa *cause formelle :* toute définition exprime donc la cause formelle de la chose, et l'on connaît la *cause formelle* d'une chose dès que l'on connaît sa définition.

Cependant toutes les parties dont se compose une définition n'appartiennent pas à la *forme* de la chose, et n'en expriment pas

la *cause formelle;* c'est le privilége des seules parties qui dans la définition sont au nominatif. Ainsi, si vous dites : « L'animal « n'est qu'un être vivant et sensible — l'homme est un animal « raisonnable, » le mot *vivant* aussi bien que le mot sensible appartient à la *forme* de l'animal; le mot animal aussi bien que le mot raisonnable appartient à la *forme* de l'homme, et ces mots unis expriment la cause formelle de ces êtres, parce que tous ces mots sont au nominatif.

Mais si dans la définition il y a d'autres parties, d'autres mots *aux cas obliques,* — comme lorsqu'on dit : « L'âme est l'acte DU « corps organique, — ceci est un pot DE fer, — cela est une « statue DE marbre, » ces mots DU *corps,* DE fer, DE *marbre*, aux cas obliques, n'appartiennent qu'à la *matière* dans laquelle la forme a son être; ils n'expriment que la cause *matérielle* de ces choses, et seulement les mots au nominatif : « L'acte — Un pot, — Une statue, » se rapportent à la *forme* de ces mêmes choses et en expriment la *cause formelle.*

En troisième lieu, poursuit saint Thomas, tout ce par quoi tout changement et tout repos commencent se dit *cause;* et cette cause s'appelle *cause mouvante* ou *efficiente.* On dit « tout changement et tout repos » parce que tout mouvement et tout repos naturels se réduisent à la même cause, attendu que par la même cause par laquelle quelque chose change de lieu, elle s'arrête et se repose dans le lieu.

En général, tout être qui *fait* une chose, est *cause* de la chose faite, et tout *être* qui *permute* une chose, est cause de la chose *permutée.*

Mais il faut savoir, continue le Docteur angélique, qu'il y a quatre modes de faire les choses, c'est-à-dire : 1° par voie de perfectionnement; 2° par voie de disposition; 3° par voie de concours; 4° enfin par voie de *conseil.*

On fait une chose par voie de *perfectionnement,* lorsqu'on donne la dernière perfection à la chose, ou que l'on donne la forme substantielle aux choses naturelles, ou la forme artificielle aux choses artificielles. Ainsi Dieu est la cause efficiente par voie de perfectionnement de l'homme, car c'est lui qui donne à l'homme sa forme substantielle, l'âme raisonnable, par laquelle avant tout il est homme; et le sculpteur l'est de sa statue, car

c'est lui qui donne au marbre sa forme artificielle par laquelle le marbre représente un tel personnage et non pas un autre.

On fait les choses par voie de *disposition*, lorsqu'on ne donne pas la dernière forme perfective à une chose, mais que l'on en prépare la matière pour lui donner la forme. Ainsi, les parents ne sont la cause efficiente de l'enfant que par voie de *disposition*, parce qu'ils ne font que fournir, préparer la matière ou le corps de l'enfant, afin qu'il puisse recevoir de Dieu sa forme substantielle, l'âme, qui le fait homme. C'est aussi par voie de *disposition* que les ouvriers, qui coupent les pierres ou le bois pour bâtir une maison, sont la cause efficiente de la maison, tandis que la cause efficiente par voie de *perfectionnement* n'en est que l'architecte.

On fait une chose par voie de *concours* (adjuvans), lorsqu'on n'opère pas par une fin propre, mais par une fin étrangère à l'opérant, comme ceux qui aident un prince à faire la guerre.

Opérer par voie de *conseil*, c'est indiquer la fin et la forme d'opérer aux agents secondaires; comme l'architecte naval indique la fin et la forme du navire à ceux qui y travaillent; comme Dieu, le premier Intellect, donne la fin et la forme d'agir à la nature intelligente et aux êtres qui la composent.

Donc, tout principe qui fait qu'une chose *soit* d'une manière quelconque, ou selon son être substantiel ou selon son être accidentel, est cause efficiente.

Quant aux causes qu'on appelle *occasionnelles*, ou à l'occasion desquelles on opère, et quant aux causes *instrumentales* par lesquelles on fait quelque chose : puisqu'elles ne confèrent l'être d'aucune manière par elles-mêmes, mais ne font que servir à l'agent qui donne, lui, cet être, elles ne peuvent être comptées parmi les causes *efficientes*, et c'est fort improprement qu'on leur donne le nom de *causes*.

En dernier lieu, dit saint Thomas, on appelle *cause*, la fin pour laquelle on fait quelque chose. Lorsqu'on nous demande, « pourquoi nous nous promenons, » nous répondons, « pour conserver ou recouvrer la santé ; » et, en répondant ainsi, nous croyons assigner et nous assignons en effet la vraie cause de nos promenades. Il est donc évident que la fin est aussi une véritable cause, et c'est ce qu'on appelle la *cause finale*.

Il n'y a donc que quatre espèces de causes : les causes *matérielles*, les causes *formelles*, les causes *efficientes* et les causes *finales*, toute autre cause pouvant être ramenée à l'une ou l'autre de ces quatre catégories.

Toute science, ayant son langage propre, ses termes de convention, la philosophie chrétienne a aussi les siens. On a taxé de barbare ce langage et ces termes, qui cependant ne sont, en quelque sorte, que des formes algébriques de la science, par lesquelles on exprime par un mot ce qui dans le langage philosophique moderne, qui manque de ces termes, ne peut être exprimé que par de longues phrases. Ainsi, les scolastiques disent : « Principe DE quoi, *Principium ex quo,* » la cause *matérielle* ou la matière dont une chose est faite; « Principe EN quoi, *Principium quo,* » la cause *formelle* ou la cause qui constitue la chose dans son genre et dans son espèce; « Principe PAR quoi, *Principium quod,* » la cause *efficiente* ou la cause, donnant un être quelconque aux choses; et « Principe POURquoi, *Principium propter quod,* » la cause finale ou la cause pour laquelle on fait ce que l'on fait. Cette manière de s'exprimer des scolastiques, parfaitement latine et même élégante, très-commode par sa précision et sa brièveté, n'était donc d'aucun préjudice, il s'en faut, à la clarté de l'élocution, tandis qu'elle précisait admirablement les idées.

La cause formelle, selon qu'on la considère comme *intrinsèque* ou comme *extérieure* à la chose, se distingue en cause formelle *spécifique* et en cause formelle *exemplaire*. La cause formelle spécifique est la *forme* de la chose qui en détermine la nature et l'espèce, et qui réside dans la chose même. Ainsi, la disposition d'un édifice en différentes pièces et qui en fait une maison, est la cause formelle *spécifique* de la maison. La conception, l'idée que son architecte s'en était formée d'avance dans l'esprit, et qui se dessine sur le papier, en est la cause formelle *exemplaire*. Cette cause est une véritable cause *formelle*, parce que c'est cette conception intellectuelle de l'architecte qui est la cause de la *forme* qu'a la maison; et c'est aussi une cause *exemplaire*, parce que la maison, dans sa forme physique et matérielle, n'est que l'imitation parfaite de l'*exemple* ou de la forme intellectuelle, existante dans l'esprit de l'architecte. C'est ainsi que toutes

les choses existantes, n'ayant que des *formes* naturelles spécifiques, parfaitement conformes à l'idée, à l'*exemple* que Dieu s'en était formé dans son intellect de toute éternité, Dieu est la cause formelle exemplaire de tout ce qui existe; et les formes naturelles des choses sont *physiquement* en elles-mêmes et d'une manière *intentionnelle* en Dieu. Cette distinction, nous le répétons encore ici, est de la plus grande importance; car, si les choses créées n'existent en Dieu d'*aucune* manière, Dieu ne les a pas faites; elles existent par elles-mêmes, et voilà l'athéisme. Mais si elles existent en Dieu d'une manière physique et non pas intentionnelle, elles sont de la même substance de Dieu, et voilà le panthéisme. Ce n'est qu'en admettant les formes naturelles des choses comme existantes *physiquement* dans les choses, et *intentionnellement* en Dieu, qu'on les conçoit comme réellement distinctes de la substance de Dieu, comme conçues par sa sagesse et réalisées par sa toute-puissance, et qu'on est dans la vérité par rapport à la grande énigme de l'existence du monde.

De cette doctrine *des causes*, suivent différents corollaires qu'il faut bien noter, car leur secours nous sera nécessaire pour bien comprendre le mystère de l'homme qui est le sujet de cette partie de notre écrit :

1° Il s'ensuit d'abord, Qu'une seule et même chose peut bien avoir, et a, en effet, non accidentellement, mais réellement, différentes causes. Ainsi, par exemple, la cause *matérielle* de la statue est le bois, le métal ou le marbre; la cause *formelle* en est la figure; la cause *efficiente* en est l'artiste; la cause finale est la représentation de tel ou tel autre personnage.

2° Qu'il est impossible qu'une seule et même chose ait plusieurs causes *du même genre* et dans le même ordre, à moins que ces multiples causes ne soient tellement unies et fondues en quelque sorte l'une dans l'autre, qu'elles n'en forment qu'une seule. Chaque chose ne peut avoir qu'une seule cause matérielle, aussi bien qu'une seule cause formelle, une seule cause efficiente et une seule cause finale. Il est possible qu'une statue soit formée de différents métaux, mais en tant que ces métaux sont fondus ensemble de manière à ne former qu'*une* même matière, et dès lors la statue n'a qu'une seule cause *matérielle*. Il

est possible que différents ouvriers y aient travaillé, mais sous différents rapports, en tant que l'un d'eux en ait préparé les métaux, que l'autre les ait fondus, qu'un troisième en ait fourni le moule, mais, dans ce cas, tous ayant coopéré ou concouru à la même fin, la statue n'aurait donc qu'une seule cause efficiente, etc.

3° Qu'il est possible qu'une seule et même chose soit en même temps cause et effet, mais sous des rapports différents. Ainsi, la lumière jaillissant du soleil et éclairant les objets, est en même temps *effet*, par rapport au corps lumineux qui la produit, et *cause* par rapport à la vision qui en résulte ; mais il n'est pas possible qu'une seule et même chose soit en même temps cause et effet d'elle-même et en elle-même. Ainsi l'homme est bien *effet* par rapport au père qui l'a engendré, et *cause* par rapport au fils qu'il engendre à son tour ; mais il ne peut être en même temps fils et père, cause et effet de lui-même. C'est par cette impossibilité qu'en remontant du fils au père, des effets aux causes, et ce procédé ne pouvant se prolonger à l'infini, on parvient à la cause souveraine, à la première Cause de l'homme et de tous les êtres, qui est Dieu.

4° Que la même chose peut être cause de deux effets contraires, sous des rapports différents. Ainsi le pilote, qui est le salut du navire lorsqu'il est présent, est cause de sa perte, s'il s'en éloigne ; mais il est clair que ce double effet se réduit au même genre de cause, à la cause mouvante ou efficiente.

5° Que la matière et la forme se correspondent et sont mutuellement toutes deux *causes* quant à l'être (*esse*) de la chose qui en résulte. La forme, comme on va le voir tout à l'heure, est la cause de la matière, en tant que c'est elle qui lui donne l'être en acte ; l'être purement et simplement, si elle est une forme *substantielle*, ou l'être, sous certains rapports (*secundum quid*), si elle n'est qu'une forme accidentelle ; et la matière est, à son tour, cause par rapport à la forme, en tant qu'elle la reçoit en elle-même et la fait être dans certaines conditions. Ainsi, dans tout être organique ou animé, l'âme, qui en est la forme, donne l'être au corps et le fait subsister ; et le corps, qui en est la matière, reçoit l'âme en lui et la retient dans le temps et dans le lieu, et par l'une et par l'autre tout être animé est ce qu'il est.

De même, la cause efficiente est la cause de la fin, et la fin est la cause de la cause efficiente. La cause efficiente est la cause de la fin par rapport à l'être, parce que c'est la cause efficiente qui, par son action, fait que la fin *soit*. La fin est cause de la cause efficiente, non par rapport à l'*être*, car ce n'est pas la fin de l'action qui fait *être* l'acteur, mais par rapport à la raison de la causalité. Car tout être agissant n'est cause qu'en tant qu'il agit, et il n'agit qu'à cause de la fin; c'est donc la fin qui en fait, non pas un être *existant*, mais un être *agissant*. Le sculpteur n'*existe* pas, parce qu'il a représenté un tel personnage; mais c'est parce qu'il a voulu représenter un tel personnage qu'il a agi de cette façon, et qu'il a donné une telle forme au marbre. C'est parce que le sculpteur a donné au marbre une telle forme, que le marbre représente tel personnage. La fin est la cause de la causalité de la cause efficiente; la cause efficiente est la cause de la causalité de la forme et de la matière; car c'est par son opération que la cause efficiente rend la matière susceptible de la forme, et fait que la forme inhère à la matière. La fin est donc aussi la cause de la causalité de la matière et de la forme, et par conséquent la fin est la cause des causes: *Finis est causa causarum.*

Tout ce qu'on appelle généralement *cause* se réduit à l'une ou l'autre de ces quatre catégories ou genres de causes. Car, si on appelle les lettres « causes » des syllabes, les matériaux, « causes » des choses artificielles, les éléments des corps « causes » des mêmes corps, et les propositions, « causes » des conclusions; c'est parce que les lettres sont la matière des syllabes, les éléments sont la matière des corps, etc., et par conséquent ces causes-là rentrent dans la catégorie des causes matérielles.

On appelle aussi « cause d'une armée » l'ordre d'après lequel y sont réunis les hommes; « cause d'une ville » l'ordre d'après lequel y sont disposées les maisons; « cause d'un composé, » la composition et la proportion de ses parties; mais l'ordre, la composition, la proportion ne sont que la forme accidentelle de ces choses. Ces causes donc se réduisent toutes à la catégorie des causes formelles. Tout ce qui fait qu'une chose *soit*, ou qu'elle soit autrement qu'elle était, ou bien tout ce qui fait être une chose ou la change, se réduit à la catégorie des causes effi-

cientes ; et tout ce en faveur ou en vue de quoi se fait quelque chose se réduit à la catégorie des causes finales. Donc, tout ce qu'on appelle généralement « cause » se résume dans une des quatre catégories de causes que nous venons d'exposer, et il n'y a que ces quatre genres de causes : les causes *matérielles*, les causes *formelles*, les causes *efficientes* et les causes *finales*.

Selon les différentes manières dont les causes produisent leur causalité, Aristote et saint Thomas les ont distinguées en six catégories. Il y a des causes qui ne produisent qu'un tel effet particulier, comme telle plante ne produit que tel fruit ; et il y a des causes qui produisent des effets généraux ou différents effets, comme l'air, la terre, la chaleur, la pluie, etc., sont la cause de toute végétation.

Il y a des causes qui produisent par soi et proprement leur effet, comme le feu engèndre la chaleur, et la réflexion de la lumière, les couleurs ; et il y a des causes qui ne produisent leur effet que par accident, comme si l'architecte d'une maison est bossu et le médecin d'un malade, borgne, c'est par accident qu'un bossu a bâti cette maison, et qu'un borgne a rendu la santé à ce malade.

Il y a des causes qui produisent toutes seules leurs effets, comme le peintre fait à lui seul des tableaux, le sculpteur des statues ; et il y a des causes qui n'agissent qu'avec le concours d'autres causes, comme le père et la mère engendrent l'enfant, quatre chevaux traînent un chariot, plusieurs pierres sont la cause matérielle d'une maison.

Les modes donc ou les habitudes différentes des causes par rapport à leurs effets sont au nombre de six ; et il y a : 1° des causes *universelles*, et 2° des causes *particulières* ; 3° des causes *par soi*, et 4° des causes par *accident* ; 5° des causes *simples*, et 6° des causes *composées*, qui s'appellent *con-causes*. Toute cause, dit encore saint Thomas, peut être considérée comme cause *actuellement* agissante, ou comme cause n'agissant pas, mais étant *en puissance* d'agir, comme l'homme est toujours *en puissance* de penser, de vouloir, d'agir ; mais il ne pense pas toujours, ne veut pas toujours, n'agit pas toujours. Donc, les six modes différents d'agir, selon qu'on les considère sous ce double rapport

de la *puissance* ou de l'*acte*, sont doubles, et, par conséquent, ces modes sont tous au nombre de douze.

Voilà la doctrine scolastique des Causes; rien n'est plus raisonnable, ni plus clair; mais rien aussi, comme on le verra bientôt, n'est ni plus sérieux, ni plus important, pour le sujet qui nous occupe. Passons maintenant à la doctrine scolastique sur les PRINCIPES.

§ 60. *Des Principes. — En quoi ils diffèrent des Causes. — Trois ordres de Principes. — Les Principes métaphysiques de tous les êtres, ou la* PUISSANCE *et l'*ACTE. *— Nécessité d'admettre ces principes. — Qu'est-ce que la* PUISSANCE, *au sens métaphysique? Ses différentes espèces. — Qu'est-ce que l'*ACTE, *au même sens? — L'acte premier et l'acte second? l'acte subsistant et l'acte nonsubsistant?*

Le mot PRINCIPE est généralement adopté en cinq circonstances. 1° On appelle *principe* le point duquel dérive le mouvement sur une grandeur déterminée. Ainsi le point d'où l'on part pour se rendre ailleurs, est le *principe* du chemin qu'on va parcourir.

2° On dit « *principe* du mouvement ou de l'action » ce par où commence le mouvement ou l'opération, parce que c'est plus commode et plus utile à celui qui meut ou qui opère. Dans ce sens, le principe d'une science est ce qu'on apprend avant tout, non parce qu'il est plus important, mais parce qu'il est plus facile. Car, dans l'étude de toute science et de tout art, on commence toujours par ce qui est plus facile et non par ce qui est plus important.

3° Dans la formation ou dans la génération des choses, on nomme *principe* la partie intrinsèque à la chose engendrée ou faite la première, et de laquelle commence la génération ou la formation de la chose, de manière à ce que la chose y reste inhérente. Ainsi, le fondement est le principe de la maison, parce que toute bâtisse commence par le fondement. Le germe est le principe de l'animal et de la plante, car tout corps organique naturel commence par le germe.

4° On appelle *principe* tout ce qui produit un effet quelconque, mais en restant en dehors de la chose produite. C'est ainsi que

l'autorité est dite « le *principe* de l'ordre qui règne et des mutations qui arrivent dans une ville ou dans un État.»

5° Enfin, les connaissances, les vérités évidentes par elles-mêmes, les axiomes, sont des *principes*, car l'intellect procède de ce qu'il connaît à ce qu'il ne connaît pas encore.

Ainsi, dans le *principe*, la chose commence, mais le plus souvent elle n'est pas faite par lui; tandis que dans la *cause*, la chose commence et en même temps est faite par elle. Le principe n'implique que la priorité d'origine; la Cause implique encore la *priorité de temps* par rapport à la chose qui en résulte. La cause est nécessairement avant son effet; le principe peut coexister avec ce qui s'ensuit. Le Père éternel précède le Verbe par la priorité de l'*origine* et non par la priorité du *temps*. Engendré et non fait par lui, *genitum non factum*, le Verbe a coexisté avec lui de toute éternité. Le divin Père en est le *principe* et non la *cause*. Ainsi, le principe est plus universel que la cause; toute cause est principe, mais tout principe n'est pas cause.

En voulant réduire à quelque chose de commun ces cinq différentes significations qu'on donne au mot *principe*, on peut définir en général le principe, ou avec saint Thomas (1 p., q. 33 à 7) : « *Ce de quoi procède quelque chose en quelque manière que ce soit;* » ou, avec Aristote (*Metaph.*, lib. V, lec. 7) : « *Toute première chose par laquelle une chose* EST, *est* FAITE, OU CONNUE. »

En expliquant cette définition, saint Thomas observe qu'il en résulte un triple ordre de principes :

1° Le principe de l'*essence*, qui est le principe intrinsèque à l'être de la chose; 2° le principe de la *génération* ou de la *formation*, duquel toute génération et toute formation procèdent; et 3° le principe de la *connaissance* par lequel on parvient à connaître la chose. Nous avons longuement disserté des principes de cette dernière catégorie, dans la Section précédente, où nous avons traité de l'homme en tant qu'être *intellectif*. Maintenant, nous ne devons nous occuper que des principes des deux premières catégories, qui nous aideront à connaître l'homme en tant qu'être *composé;* c'est-à-dire que nous devons voir l'application que la philosophie chrétienne a faite de la théorie générale des Principes aux différentes espèces d'êtres en particulier, d'abord dans l'ordre métaphysique et ensuite dans l'ordre physique.

Les principes métaphysiques sont radicalement différents des principes physiques des êtres, parce que la Physique ne considère que les principes dont se forment les êtres matériels; tandis que la Métaphysique, dont l'objet est l'ÊTRE COMMUN, considère les principes de *tout Être*, et, par conséquent, elle traite des principes vraiment premiers et souverainement universaux.

Ces principes métaphysiques que saint Thomas appelle « les premiers dans l'être de la chose, *quæ sunt prima in esse rei,* » parce que c'est par eux que tout être est constitué, ces principes vraiment premiers et les plus universaux, sont la PUISSANCE et l'ACTE. Nous avons, en différents endroits de cet écrit, touché à ce sujet ; c'est ici que nous devons le traiter à fond.

Tout être, en tant qu'être, résulte de la puissance et de l'acte d'être (*essendi*) ; par conséquent, les premiers éléments métaphysiques de tout être, c'est-à-dire le Genre et la Différence, l'Être (*esse*), et l'Essence, la Nature et la Subsistance, peuvent se réduire à ces deux termes *puissance* et *acte*. Car le genre est à la différenee et l'être est à l'essence, la nature est à la subsistance, dans les mêmes rapports que la puissance est à l'acte.

Il y a eu et il y a encore des philosophes qui, ne distinguant pas bien la *puissance* ou la *possibilité* et l'*acte*, sont tombés en deux erreurs opposées. Quelques-uns d'eux ont soutenu que tout ce qui pouvait exister existe, c'est-à-dire que tout ce qui était possible ou en puissance, est aussi en acte. Mais c'est affirmer que tout ce qui existe a toujours existé. C'est affirmer que le monde, existant par lui-même, d'une nécessité absolue, est éternel, est un être par soi, est Dieu. C'est affirmer que rien n'est *en puissance*. C'est nier l'état des choses purement en puissance. Mais rien n'est plus absurde, car la raison et les sens sont en nous en puissance ; mais s'il était vrai que tout ce qui est en puissance est en acte, il s'ensuivrait, ou que nous devrions raisonner toujours, sentir toujours, ce qui est évidemment faux ; ou que nous n'avons la raison que lorsque nous raisonnons, ni les sens que lorsque nous sentons. Mais n'avoir pas la raison, même pour un instant, c'est être irraisonnable, et n'avoir pas de sens, même pour un instant, c'est être insensible. Comment donc un être irraisonnable pourrait-il jamais raisonner, ou un être

insensible sentir? Il faut donc admettre, au moins dans l'homme, que, lors même qu'il ne raisonne pas ou qu'il ne sent pas *en acte,* il soit raisonnable et sensible *en puissance,* et que l'homme ne fait pas toujours *en acte* ce qu'il est *en puissance* de faire. Et, s'il en est ainsi par rapport à l'homme, à plus forte raison il en doit être de même par rapport aux œuvres de Dieu; c'est-à-dire qu'il n'a pas fait tout ce qu'il pouvait faire, et qu'indépendamment des choses qui existent *en acte,* il y a une infinité d'autres choses qui, n'étant qu'en pure *puissance* et non pas en *acte,* peuvent être, ou passer de la puissance à l'acte. Il est donc manifeste qu'en dehors des choses qui sont *en acte,* il y en a d'autres qui sont purement possibles; que tout ce qui était possible n'existe pas; ou bien que la puissance est réellement distincte de l'acte, de manière qu'il y a des choses qui, pouvant exister, existent, et d'autres qui n'existent pas et qui peuvent exister. Le possible est donc, dit saint Thomas, tout ce dont il ne suit rien d'impossible, lorsqu'on peut le concevoir en acte. La conséquence de cette belle théorie est que le monde existant n'est pas tout ce qui *pouvait* être; qu'il pouvait ne pas être; que dans un temps donné il ne fut pas; qu'il est passé de l'état de pure *possibilité* à l'état d'*acte,* par une puissance supérieure; qu'il n'est pas un être absolu, mais contingent; qu'il n'est que l'œuvre libre de Dieu.

Tout être qui n'est pas Dieu a eu un commencement. S'il a eu un commencement, il est passé du non-être à l'être. Mais, même à l'état de non-être, lorsqu'il n'était pas encore ce qu'il est devenu ensuite, il *était* cependant d'une certaine manière; il *était* dans la série des êtres *possibles;* car, s'il n'était pas *possible,* il n'aurait jamais pu passer à l'être, il ne serait pas : l'*impossible* n'est pas, ne peut être d'aucune manière. Ainsi tout être fini a été d'abord *possible*, et ensuite il a été en *acte.* La *possibilité* donc à être, et l'*acte* d'être en effet, voilà les deux principes généraux et communs à tous les êtres.

Sous un certain rapport, ces deux principes conviennent même à l'Être incréé, à l'être éternel, à Dieu lui-même. Car Dieu lui-même n'*est* que parce qu'il est souverainement et essentiellement possible. S'il était impossible, il ne serait pas, et ne pourrait être. C'est pourquoi, en voulant démontrer par le rai-

sonnement l'existence de Dieu, on commence toujours par établir que Dieu est *possible*. Seulement, ayant toujours été, parce qu'il est éternel, Dieu n'est point passé du non-être à l'être, de l'état de pure *possibilité* à être, à l'*acte* d'être; mais la possibilité à être n'a jamais été en lui, un seul instant, séparée de l'acte d'être; l'acte d'être est en lui aussi éternel que la possibilité à être; il a été toujours *possible* et toujours en *acte*. La possibilité et l'acte sont en lui une seule et même chose. Tout ce qu'il est possible d'avoir, Dieu l'a et l'a eu toujours en acte; Dieu est et a été toujours tout ce qu'il était possible d'être. Il n'a jamais été, un seul instant, en état de pure possibilité; il est, il a été toujours en acte, par rapport à tous ses attributs, à toutes ses perfections, comme par rapport à son être. C'est pourquoi Dieu se dit un ACTE PUR, ou un acte, impliquant toujours en lui sa possibilité; un acte, toujours subsistant par soi-même, en soi-même; un acte qui ne doit rien à une cause, à un principe extérieur, mais qui est principe et cause absolue et unique de lui-même.

Il n'en est pas de même des autres êtres: ils sont en *acte;* mais il y eut un temps où ils ne furent que purement *possibles:* la possibilité d'être n'est point pour eux l'*acte* même d'être. Or ce sont ces deux états, propres à tous les êtres qui ont commencé à être, l'état *de pure possibilité d'être*, et l'état d'*être en acte*, que la philosophie chrétienne appelle « Les principes métaphysiques de tout être, communs à tout être, et qu'elle nomme PUISSANCE et ACTE. Car tout être, en tant qu'être, n'est qu'*en puissance* d'être ou *étant en acte*. La *puissance* et l'*acte* sont donc les constitutifs métaphysiques de tout être, les principes qui le font par soi et premièrement ce qu'il est, et il n'y a rien qui ne soit ou *puissance* ou *acte*, ou l'une et l'autre chose en même temps.

Avant de passer outre, nous devons rappeler à notre lecteur que, dans cette importante discussion, le mot *puissance* n'est pas le contraire du mot *faiblesse*, ni le synonyme des mots *force, faculté, vertu, pouvoir*. Ce sont là des *qualités* (N° 12, p. 249) de l'être existant en *acte*, et il ne peut être question de rien de semblable, pour l'être considéré sous le rapport de la *puissance*, pour l'être *en puissance* à être, qui peut bien être, mais qui n'est pas encore. Le mot *puissance* est ici synonyme des mots *possibilité, capa-*

cité d'être ; mais possibilité et capacité qui ne sont encore réalisées par aucun *acte*.

Prise dans ce sens, éminemment philosophique, la *Puissance* n'étant au fond que le *Possible*, elle en suit les différences indiquées plus haut (N° 12, p. 250). Elle est ou *absolue* ou *ordinaire* ou *probable*. La puissance *absolue* est celle dont l'opposé n'implique pas contradiction. Un nouveau monde est en puissance *absolue* d'exister : un mort est en puissance absolue de ressusciter ; parce que Celui qui a fait un monde, peut en faire encore un autre, et que Celui qui a fait l'homme peut le ressusciter. La puissance *ordinaire* est celle qui, si rien ne s'y oppose, est toujours actualisée par les seules forces de la nature ; comme la puissance où est tout germe de devenir arbre, et tout enfant de devenir homme. La puissance *probable* ou *morale* enfin est celle qui, dans la plupart des cas, selon les voies ordinaires, et l'opinion commune des hommes, reçoit un tel *acte*. Un homme, habile pour les affaires, est en puissance *morale* de faire fortune comme un esprit, adonné aux études, est en puissance de devenir savant.

La *puissance* ou possibilité est encore purement *métaphysique* ou *physique*.

La puissance purement *métaphysique* n'est que l'exclusion de l'impossibilité d'exister ; mais elle ne présuppose, au delà, rien de physique et de réel. C'est, comme nous venons de le dire, la condition première de tout être, n'existant pas encore, mais dont l'existence n'implique pas contradiction, et qui, dès lors, *peut* exister. C'était l'état de tous les êtres créés avant que la puissance de Dieu les eût tirés du néant. Ils existaient bien d'une manière *intentionnelle*, par rapport à leur forme, dans la raison éternelle, dans l'Intellect divin ; ils étaient *possibles* quant à leur réalisation, dans un temps donné, par la force du Créateur ; mais nulle autre chose n'existait d'eux dans la série des êtres réels, ni n'en avait jamais existé de toute éternité.

Mais la *puissance physique* est quelque chose de plus étendu. Elle n'est pas seulement, pour l'être, la possibilité absolue d'exister ; elle suppose que l'être existe déjà d'une certaine manière, et elle indique la possibilité d'exister encore d'une autre manière. En un mot, la puissance *métaphysique* signifie la pure possibilité pour la chose, de passer du non-être absolu à l'être ;

tandis que la puissance physique signifie la possibilité pour la chose de passer d'un certain mode d'être à un autre mode d'être. Cette distinction est de la plus grande importance, pour bien comprendre les principes des êtres matériels dont nous allons nous occuper tout à l'heure.

La puissance est enfin *prochaine* ou *éloignée*. La puissance *prochaine* est celle qui n'a besoin que de l'action d'un agent pour passer à l'acte. Un homme aux yeux sains est en puissance *prochaine* par rapport à la vision, parce qu'il lui suffit d'avoir de la lumière pour voir. Un bloc de marbre est en puissance *prochaine* de devenir statue, parce qu'il n'a besoin, pour cela, que de l'opération d'un artiste qui veuille le sculpter. La puissance *éloignée* est celle qui, avant d'être *réductible* en acte, a besoin d'autres principes actifs qui préparent la matière. Ainsi un aveugle-né est seulement en puissance *éloignée* par rapport à la vision, parce qu'il faut que Dieu lui donne les yeux avant d'être en puissance *prochaine* de voir; et une quantité de terre aussi est en puissance éloignée d'être transformée en une statue, parce qu'il faut qu'un autre agent la prépare et en fasse de la craie, avant que l'artiste puisse en faire une statue. Toute cette doctrine appartient à saint Thomas (*Metaphys.*, lib. II, lec. 5).

Nous prévenons encore notre lecteur qu'il n'est question ici que de la puissance *physique* et *prochaine;* c'est-à-dire de la puissance complète et disposée à passer à l'acte par les seules forces de la nature, et par l'opération directe et immédiate d'un seul principe actif. Voilà ce que c'est que la PUISSANCE, en tant qu'elle est le premier principe *métaphysique* des êtres; voici maintenant ce que c'est que l'ACTE, en tant qu'il en est le second.

Le mot ACTE est un mot très-profond, et il joue un rôle immense dans la science scolastique, particulièrement dans le traité de l'âme.

L'ACTE, dit saint Thomas, n'est que la chose qui est, mais qui n'est plus de la même manière dont elle était lorsqu'elle n'était qu'en puissance: *Actus dicitur, quando res est, nec ita est, sicut quando est in potentia* (*Metaphys.*, IX, 5). Avant que l'artiste ait fait d'un bloc de marbre la statue de Mercure, l'image de Mercure était tout entière dans le marbre même, mais elle n'y

était qu'en *puissance;* ce n'est que lorsque la statue a été achevée que l'image du Type des voleurs s'y trouve en *acte.* De la même manière, tout homme savant est spéculatif *en puissance,* même lorsqu'il ne spécule pas; ce n'est que lorsqu'il spécule qu'il est spéculant en *acte.*

L'ACTE donne donc à la chose un être nouveau qu'elle n'avait pas auparavant; il lui donne l'être actuel, l'être déterminé, l'être qui en réalise la possibilité, qui en accomplit la capacité. C'est pourquoi, d'après saint Thomas, l'acte est « une perfection » et être en acte « c'est avoir sa perfection. »

On peut proportionner ou comparer une chose à une autre en deux manières : 1° comme une chose est *dans* une autre chose; 2° comme une chose est *à* une autre chose. C'est d'après le premier de ces deux modes de proportion qu'on dit, par exemple, « la vue est *dans* l'œil, comme l'ouïe est *dans* l'oreille ». C'est d'après le second mode qu'on dit « la vue est *à* la vision ce que « l'ouïe est *à* l'audition ». Or l'acte, dit saint Thomas, se proportionne ou se compare à la puissance de cette double manière. L'acte, comparé à la puissance, de la première manière, ou comme une chose est *dans* une autre, n'est que la FORME (comme la *puissance* est la matière) et réside dans la puissance comme la forme réside dans la matière. Dans ce sens, l'acte s'appelle ACTE PREMIER, acte FORMEL; et c'est dans ce sens que l'on définit l'âme, comme on le verra bientôt « l'acte premier du corps. » L'acte, comparé à la puissance de la deuxième manière, ou comme une chose est *à* une autre chose, n'est que l'acte comparé à la puissance, comme le mouvement comparé à la force motrice, et n'est que l'OPÉRATION; parce que c'est la puissance ou la vertu opérative, réalisée par l'opération qui lui est propre, ou réduite en acte, accomplie par l'acte : dans ce sens l'acte s'appelle ACTE SECOND.

Il y a donc deux espèces d'*actes :* L'acte PREMIER, qui n'en suppose aucun autre dans l'*être*, ou l'acte *formel*, ou la *forme*, et l'acte SECOND, qui suppose toujours l'acte premier, et qui n'est que l'*opération.* Ainsi, dans toutes les créatures, l'existence est à la forme dans le même rapport que l'acte second est à l'acte premier; car l'être (*esse*) ou l'existence des créatures, n'est que l'actualité de toute forme, n'est que la forme ou l'acte premier

actualisé ou passé à l'acte second, à l'état de forme existante, et de là, capable d'opération.

On le voit donc, au sens *philosophique*, le mot Acte a une signification bien différente de celle qu'il a au sens *moral*. L'*Acte*, au sens *moral*, c'est le résultat de l'action, ou l'action elle-même. De là ces locutions : « c'est un bel acte, c'est un mauvais acte ; » et de là dans les livres de morale, le traité où l'on discute la moralité de toutes les actions de l'homme en tant qu'être libre, est intitulé : « Des Actes humains, *De Actibus humanis*. » Mais, au sens *philosophique*, l'Acte c'est la substance, plus ou moins subsistante en elle-même ; et de là Dieu se dit un *Acte*, et l'âme humaine aussi. L'acte est ce qui détermine l'être et le fait être. L'acte même qu'on appelle *second* ou l'*opération* n'est pas l'opération elle-même, mais le principe, la raison de l'opération, la vertu par laquelle tout agent opère.

On distingue aussi l'*Acte* en acte *subsistant* et en acte *non subsistant*. L'acte subsistant est tout acte premier ou toute forme, *existant* toute seule, comme l'*Ange* ; ou *pouvant* exister toute seule, comme l'âme humaine. L'acte non subsistant est aussi tout acte premier ou toute forme, mais qui ne peut subsister toute seule, et qui n'est et ne peut être qu'avec sa *puissance* ou sa matière, comme la forme de la brute ou de la plante n'est et ne peut être que dans la matière ou avec la matière de la plante ou de la brute. C'est la condition de l'âme des brutes et des plantes.

L'*acte subsistant* se distingue encore en acte *complet* et *incomplet*. L'acte subsistant complet est toute forme ne pouvant être reçue dans la matière, et ayant, sans la matière et hors de toute matière, son opération complète et sa perfection ; comme l'Ange, qui est une forme complète, sans le corps et indépendamment de tout corps. L'acte subsistant incomplet est toute forme, pouvant bien *exister* toute seule sans la matière, mais n'ayant que *dans* la matière son opération complète et sa perfection ; et, par conséquent, c'est toute forme, apte, de sa nature, à être unie à la matière, non pas afin de pouvoir *être* (car dans ce cas elle ne serait pas un *acte subsistant*), mais afin de pouvoir *opérer* d'une manière complète et parfaite. C'est la condition de l'âme humaine.

C'est là la doctrine de la philosophie chrétienne sur les principes *métaphysiques* de l'être, communs à tous les êtres en général. Voyons maintenant ce qu'elle enseigne touchant les principes *physiques* des êtres corporels en particulier.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DOCTRINES PRÉLIMINAIRES DE LA PHYSIQUE CHRÉTIENNE SUR LE COMPOSÉ NATUREL, OU THÉORIE SCOLASTIQUE SUR LA MATIÈRE ET LA FORME.

§ 61. *Différence entre le* COMPOSÉ NATUREL *et le Composé artificiel. — Seul, le premier est substantiellement* UN, *et ne résulte que de la Matière, unie à la Forme. — Le* SUJET *et les deux termes de tout changement naturel. — Sa double condition et ses rapports avec les termes du changement. — Le* SUJET *n'est que la* MATIÈRE PREMIÈRE. *— Dieu n'a créé la matière que sous une infinité de formes; preuves de cette vérité par saint Thomas. — La difficulté de comprendre la* MATIÈRE EN PUISSANCE *n'est pas une raison pour la nier. — Théorie sur l'*ININTELLIGIBLE *et sur l'*INIMAGINABLE. *— Tort que se donnent les philosophes, en rejetant comme Inintelligible ce qui n'est qu'Inimaginable. — La doctrine de la* MATIÈRE EN PUISSANCE *est cependant intelligible.*

TOUT être matériel, tout être corporel est composé. Le COMPOSÉ est *naturel* ou *artificiel*. Le composé *naturel* est le fait de la nature; l'*artificiel* est l'œuvre de l'art. Une pierre, une plante, un animal, un homme, sont des composés naturels; un meuble, une machine, une maison, une armée, sont des composés artificiels.

Ce qui distingue le composé *naturel* du composé *artificiel* est que, dans la composition *naturelle*, les parties changent de nature, de substance, d'être. Les aliments, dont se nourrit tout être animé, se convertissant en sang et en chair, ne conservent plus leur ancienne nature, leur ancienne substance, leur ancien être; ils n'ont plus que la nature, la substance, l'être du sang et de la chair.

Mais, dans la composition *artificielle*, les parties gardent leur nature, leur substance, leur être: le bois, le métal, dont on a

fait un meuble ou une machine; les pierres dont on construit une maison, et les hommes dont on a formé une armée, n'en demeurent pas moins, le même bois, le même métal, les mêmes pierres, les mêmes hommes, qu'ils étaient avant la composition. Ils n'ont fait que changer leur place, leur extérieur, leur nom, en un mot, leur *manière* d'être; mais, quant à leur *propre* être, à leur nature, à leur substance, ils sont restés les mêmes qu'ils étaient avant qu'on en eût fait un composé. En preuve de quoi, détruisez un meuble, une machine, une maison, vous aurez les mêmes matériaux qu'on avait employés dans leur construction. Dissolvez une armée, vous trouverez les mêmes hommes qui la formaient. Mais si, par l'analyse, vous décomposez un fruit, par exemple, vous y surprendrez différentes substances, mais jamais les *mêmes* substances desquelles la nature l'avait formé.

Tout composé *naturel* implique donc un changement de *substance*, tandis que tout composé *artificiel* n'implique qu'un changement d'*accident* dans les parties qui le forment; c'est pourquoi tout composé naturel est *substantiel* et tout composé artificiel n'est qu'*accidentel*.

Les parties de ce dernier composé n'ayant subi qu'un changement accidentel, elles ont, comme on vient de le voir, conservé chacune leur propre être. Il y a donc, dans un composé artificiel, autant d'êtres divers que de parties différentes. Mais les parties du composé naturel, ayant changé de nature et de substance par la composition, ont aussi perdu leur propre être et n'ont plus que l'être commun du composé. Ainsi, dans tout composé naturel animé, le corps n'a pas d'être à lui; il n'*est* que par l'âme et pour l'âme; il ne partage que l'être de l'âme; et si l'âme s'en sépare, il tombe en dissolution. Dans ces composés il y a diverses parties et un *seul être* commun à toutes.

Or nous avons vu (§ 38, p. 273) que l'unité suit l'être, et que l'unité ou la pluralité de l'être fait l'unité ou la pluralité du nombre. Puisque donc, dans le composé naturel, malgré la pluralité des parties, il y a unité d'être, il y a aussi unité de nombre; au contraire, dans tout composé artificiel, il y a pluralité de nombre, puisque, malgré l'unité du composé, il y a pluralité d'êtres. En d'autres termes : Tout composé naturel, moralement *plu-*

sieurs, est physiquement UN ; et tout composé artificiel, moralement UN, est physiquement *plusieurs;* l'unité, purement *accidentelle* et factice dans le composé artificiel, n'est substantielle et réelle que dans le composé naturel. C'est ainsi que, malgré la dualité de ses substances, l'âme et le corps, tout homme, comme tout animal et toute plante, n'est que substantiellement UN. C'est pour avoir méconnu cette doctrine, de l'*unité substantielle du composé naturel*, que l'école ancienne et moderne de Platon a fait de l'homme *deux* êtres, et entassé tant d'erreurs sur l'homme.

Pour la philosophie chrétienne, comme les constitutifs *métaphysiques* de tous les êtres en général ne sont que deux, la PUISSANCE et l'ACTE (§ *précéd.*), ainsi les éléments *physiques* de tous les Composés, de tous les corps en particulier, ne sont que deux, LA MATIÈRE et LA FORME. Dans tout être physique, la *matière* et la *forme* sont donc ce que la *Puissance* et l'*Acte* sont dans tout être métaphysique. Et, en effet, la *matière* se dit et n'est que l'être physique en *puissance;* et la *forme,* l'être physique en *acte;* c'est-à-dire que la matière est *puissance*, et la forme est *acte*, dans tout corps, comme la puissance est en quelque sorte matière, et l'acte est forme dans tout être.

Mais, de même que, pour se trouver en compagnie de l'*Acte*, la *Puissance* n'en est pas moins distincte, dans tout être métaphysique, de même, pour se trouver unie à la *forme*, la *matière* n'en est pas moins distincte dans tout être corporel. Voici comment raisonne sur ce point le Prince des philosophes chrétiens :

Toutes les choses corporelles qui, dans leur ensemble, forment ce monde sensible, sont sujettes à des mutations ; le changement, dit l'Écriture, est la loi la plus constante, la plus universelle de tout ce qui est corps ou qui a un corps : *Tu mutabis eos et mutabuntur* (*Psal.* 101).

Or, dans tout changement, poursuit saint Thomas, on doit nécessairement distinguer trois choses : 1° l'état qui précéda le changement, *terminus a quo;* 2° l'état auquel le changement aboutit, *terminus ad quem;* et 3° le SUJET, *subjectum*, qui change ou qui passe d'un état à un autre.

Le changement n'est pas une création, car ce qui est créé ne suppose aucun sujet préexistant. Dans la création, une chose

qui n'était pas, commence à être, par rapport à toutes ses parties et par rapport à tout son être, par l'action du Créateur; mais tout ce qui est changé ou est *fait*, existait déjà d'une certaine manière avant d'être changé, et n'a commencé à exister que d'une autre manière après le changement. Le chrétien était déjà homme avant de devenir *ce* chrétien; l'arbre était germe ou semence avant de devenir *cet* arbre; la statue était marbre ou bois avant de devenir *cette* statue. Ce qui constitue le changement est donc le passage d'une chose, d'un état à un autre, ou d'un être qu'elle avait à un être qu'elle n'avait pas. Le terme où la chose était *avant*, et le terme où elle se trouve *après* avoir été changée, sont donc rigoureusement requis dans tout changement.

Or, on comprend que le sujet de la philosophie étant de pénétrer, d'expliquer les œuvres de la nature, et non de fixer les règles de l'art, nous n'avons pas à nous occuper ici du composé artificiel, mais du composé naturel, la plus grande, la plus étonnante énigme de la Nature.

La condition du SUJET de tout changement est double : 1° il n'a pas au commencement ce qu'il se trouve avoir à la fin du changement; 2° il a, en même temps, une aptitude, une capacité à recevoir la nouvelle forme, le nouvel être qu'il obtient après avoir été changé. Il est donc manifeste qu'avant son changement le Sujet se conçoit sous l'idée de la *privation* du terme qu'il atteint après le changement; car, comme on l'a vu déjà, toute *négation* d'une chose qu'un sujet est *apte* à avoir, et qu'il n'a pas, s'appelle *privation*.

Le terme *a quo*, ou qui précède le changement, n'est donc, au fond, que la *privation* du terme *ad quem*, qui suit le changement. Mais, qu'on le remarque bien, cette *privation* étant un état où le sujet peut se trouver, mais où il ne se trouve pas encore, est une chose réellement et formellement distincte du sujet lui-même. D'après le canon de la science scolastique : « L'état où « se trouve une chose, et où elle pourrait ne pas se trouver, est « réellement et formellement distinct de la chose même. » Or, tant qu'il est dans le terme *a quo*, le sujet est *avec* la privation dont il s'agit, et lorsqu'il a atteint le terme *ad quem*, il est *sans* cette privation; le sujet est donc et peut être *avec* ou *sans* la privation, et par conséquent la privation est quelque chose de

réellement et formellement distinct du sujet. Ce point est capital dans cette discussion.

Le SUJET (*subjectum*) de tout changement est ainsi nommé parce qu'il SOUS-GÎT (*subjacet*), parce qu'il gît, tantôt *sous* l'un, tantôt *sous* l'autre des deux termes. Mais quoique, *sous* l'un ou *sous* l'autre terme, ce soit toujours le même sujet par le nombre, il ne l'est guère par la raison. Le bois d'une statue est *numériquement* le même qu'il était avant d'être changé en statue; mais par la raison il en diffère, car la raison envisage d'une manière différente le bois *avec* et le bois *sans* la privation d'une forme humaine. Le bois non-statue et le bois statue n'est pas la même chose, mais ce sont deux choses différentes pour la raison.

Si donc le sujet peut se trouver sans l'un ou l'autre des termes du changement, il est évident que le sujet est quelque chose de distinct de ces termes, et que, *numériquement* UN, il est *rationnellement* MULTIPLE.

Cette doctrine s'applique à tout changement, soit *substantiel*, soit *accidentel*. Seulement, qu'on remarque bien encore ceci : dans tout changement *substantiel*, le terme *ad quem*, ou le terme qu'on atteint par le changement, est quelque chose de *substantiel*, est *substance*, forme ou *acte premier ;* car, comme on l'a vu, la *substance* ou la *forme* est *l'acte premier* de tout être, et l'*opération* en est le *second*. Si donc, ainsi que nous venons de le prouver, le sujet du changement est quelque chose de distinct de ses termes; si, dans tout changement substantiel, le terme *ad quem* est substance ou *acte premier;* et si, comme nous venons de le prouver aussi, les termes du changement sont quelque chose de distinct de leur sujet, il est évident que, dans les changements substantiels, le sujet est distinct de la substance ou de l'acte premier, parce que la substance ou l'acte premier n'est qu'un des termes du sujet, et non pas le sujet lui-même. Pour celui-ci, il n'est tout au plus que quelque chose *apte* à devenir substance; parce que l'*aptitude* au dernier terme, qui, comme nous l'avons fait observer, est toujours supposée dans tout sujet de changement, n'est que la substance en puissance, n'est que la puissance de devenir substance.

Mais il faut bien remarquer que cet exposé ne se rapporte qu'aux substances matérielles, car c'est dans cette espèce de

substance seulement que peut avoir lieu un changement *substantiel :* les substances immatérielles ne changent qu'*accidentellement,* mais substantiellement elles ne changent pas, et demeurent toujours les mêmes.

Nous mangeons du pain et buvons de l'eau ou du vin, et ces substances matérielles se changent en nous, par la digestion, en chair et en sang, et en cent autres substances diverses, qui n'ont plus rien de commun avec le pain, l'eau et le vin. Un véritable changement substantiel, une espèce de *transsubstantiation,* s'opère en nous de ces substances en d'autres substances.

Mais, quant à notre âme, qui est une substance immatérielle, elle n'est changée que par rapport à la *qualité,* à la *quantité,* à l'*action,* à la *passion,* à toutes les modifications représentées par les prédicaments. Mais on a vu que les modifications prédicamentales, celle de la substance exceptée, sont des modifications accidentelles. Notre âme ne change donc qu'*accidentellement;* car la grâce divine, les vertus théologales, la science, les habitudes, la conversation, l'expérience, ne lui donnent que de plus ou moins grandes facilités à opérer dans l'ordre surnaturel ou dans l'ordre naturel et humain; mais, quant à sa substance, elle reste toujours la même substance et ne change d'aucune manière. Revenons à la *matière.*

Or, ce *sujet* de tout changement dans l'ordre matériel, ce sujet apte, c'est-à-dire indifférent à passer d'un état à un autre, et réellement distinct du terme qu'il quitte et du terme qu'il atteint dans le changement, est ce qu'on appelle la MATIÈRE PREMIÈRE, ou simplement la *matière,* le premier élément de tous les corps.

En s'appuyant sur certains passages de saint Basile, de saint Ambroise et de saint Chrysostome, quelques philosophes chrétiens ont pensé que Dieu avait d'abord créé la *matière première* tout à fait *informe,* à l'état de *pure possibilité* de recevoir toutes formes; qu'ensuite il lui avait donné différentes formes et en avait formé tous les corps. Mais, dans l'article premier de la 66e question de la première partie de sa Somme, saint Thomas a démontré victorieusement que cette opinion est fausse, et que la vérité sur ce point se trouve du côté de saint Augustin, affirmant que Dieu a créé en même temps la *matière première* et ses *formes* différentes: en sorte que la matière première n'a jamais été séparée de

toute forme, n'a jamais existé sans formes. Quant aux autres SAINTS (c'est ainsi que saint Thomas appelle les Pères de l'Église) qui paraissent soutenir qu'en sortant du néant, la matière était tout à fait *informe*, le Docteur angélique prouve qu'ils ont parlé d'une *informité*, excluant la forme extérieure, la beauté et le décorum dont nous voyons revêtue la créature corporelle, et non pas d'une *informité*, excluant *toute forme* intérieure et substantielle (1). « Car, créer, dit saint Thomas, c'est établir en acte une chose qui n'était qu'en puissance ; le terme de toute création est l'être en acte, et cet acte n'est que la forme. En *créant* donc la matière, Dieu lui a donné l'acte ou la forme, Dieu l'a créée avec sa forme ; et dire que la matière a pu être créée et exister pendant quelque temps sans sa forme, c'est admettre en acte, un être, n'ayant point d'acte, ce qui est contradictoire (2). »

En vain, ajoute saint Thomas, dirait-on « que l'*informité* de la matière première se trouve attestée par l'Écriture, elle-même, qui nous apprend que la terre de la première création était dépouillée et vide de toute forme, et que ce n'était qu'un abîme, un chaos, enveloppé de ténèbres et noyé dans l'eau (GEN. I). » Cette *informité* se rapporte seulement aux formes extérieures. Et en effet, plongée dans les eaux, manquant de la lumière et de l'habillement qui lui vient des herbes, des plantes, des animaux, la terre était vraiment dépouillée de toute beauté de forme et de toute forme de beauté. Mais puisque, même dans un tel état, la terre n'en était pas moins de la vraie terre, et le ciel et l'eau n'en étaient pas moins de l'eau vraie et du vrai ciel, tout cela était de la matière première *en acte*, de la matière première, *substance*, de la matière première, ayant déjà des formes propres et distinctives, par lesquelles la terre n'était pas eau, et la terre et l'eau n'étaient pas ciel.

---

(1) « Alii SANCTI accipiunt *informitatem*, non secundum quod excludit *omnem* formam, sed secundum quod excludit *istam* formositatem et decorem, « qui nunc apparet in corporea creatura. (*Loc. cit.*) »

(2) « Si materia informis præcessit duratione, hæc erat jam actu ; hoc enim « creatio importat ; creationis enim terminus est ens actu (ipsum autem quod « est actus, est forma). Dicere igitur « materiam præcedere sine forma » est di- « cere : *Ens actu, sine actu*, quod implicat contradictionem. (*Ibid.*) »

« On ne peut dire non plus, poursuit saint Thomas, que Dieu ait donné d'abord à la *matière première* une forme *commune*, et qu'ensuite il l'ait douée des diverses formes qui la distinguent. Car c'est l'erreur de ces anciens naturalistes qui, ignorant que la matière est l'être *en puissance*, ont soutenu que la *matière première* est un corps *en acte*, comme le feu, l'air, l'eau ou autre chose: opinion absurde; car si la matière première est un être par soi, en acte, c'est un être complet, ayant une forme substantielle, et, par cela même, un être incapable de recevoir d'autre forme substantielle, mais susceptible d'être façonné d'une manière purement *accidentelle*. Et, en effet, la forme primitive ayant donné à l'eau ou à la terre, par exemple, l'être en acte, dans le genre de *substance*, et en ayant fait *des* corps; l'eau, la terre, ne pourraient plus recevoir une forme qui en ferait *ces* corps; une forme qui en constituerait des êtres en acte par rapport à la substance, mais une forme qui les distinguerait seulement extérieurement, par rapport aux accidents, ce qui est le propre de la forme accidentelle. Et, dès lors, il n'y aurait plus de changements substantiels dans la nature; rien n'y serait *fait* réellement, rien n'y serait engendré (car *être fait* (*fieri*) et *être engendré* n'est que changer de substance); la végétation, la digestion, la génération, ne seraient que de simples *altérations* accidentelles, et non pas de vrais changements de substance, ce qui est contraire à l'évidence des faits et au fait de l'évidence (1). »

Il est vrai que, pour nous, Dieu aurait créé en même temps la matière première et les formes substantielles qui en ont fait différents corps. Mais, pour nous, en donnant de telles formes à la matière première, Dieu ne l'aurait pas moins laissée ce qu'elle est, un être *en puissance à toutes les formes substantielles*, et, par

---

(1) « Nec enim potest dici quod habuit aliquam formam communem, et post-« modum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta. Quia hoc esset « idem cum opinione antiquorum naturalium qui posuerunt materiam primam « esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aquam, aut aliquod medium. « Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari; quia cum illa forma pre-« cedens deberet esse actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid; seque-« batur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu « hoc, quod est proprium formæ accidentalis, et sic sequentes formæ essent « accidentia secundum quæ non attenditur generatio sed alteratio. (*Loc. cit.*) »

conséquent, un être capable de changer de substance comme de forme ou d'acte ; et, dès lors, dans tous les changements *naturels* qu'elle subit, elle demeure le *sujet* de *transsubstantiations* réelles ; tout ce qui se fait (*fit*) ou qui est engendré dans la nature, se fait et est engendré en réalité, et non-seulement en apparence ; par rapport à la substance, et non-seulement par rapport aux accidents ; tandis que, dans l'hypothèse des anciens naturalistes, la matière première n'étant pas et ne demeurant pas un être en puissance, mais un être toujours substantiellement en acte, tout changement substantiel serait impossible ; et, dès lors, rien ne serait vraiment *fait*, rien ne serait vraiment engendré dans la nature matérielle.

« Il faut donc retenir pour certain, conclut saint Thomas, que, dès le premier instant de sa création, la matière première s'est trouvée, non pas privée de toute forme ou n'ayant qu'une forme vague et commune, mais sous les formes particulières qui la distinguent et qui en font autant de différents corps (1). »

Mais, si, dès son origine même, la matière première a eu de ces formes substantielles qui l'ont diversifiée en un nombre si prodigieux de substances ou de corps différents, à plus forte raison a-t-elle toujours eu de semblables formes dans la suite. En sorte que, absolument séparable et distincte des diverses formes, la matière première n'a jamais été, n'est jamais pendant un seul instant sans formes ; que, dans tout changement *naturel*, la matière ne fait que passer d'une forme à une autre, et que les deux termes *a quo* et *ad quem*, dans lesquels le *sujet* se trouve successivement, dans tous les changements de cette espèce, ne sont que l'état de pure puissance auquel il est momentanément revenu par la perte de son ancienne forme, et l'état où il se trouve en recevant sa nouvelle forme, par lequel le changement s'accomplit.

Cette doctrine, touchant la *matière première* ou le *sujet* de tous les changements qui s'opèrent dans le monde matériel, n'est pas, je le reconnais, bien facile à comprendre ; mais d'abord, ce n'est

---

(1) « Unde oportet dicere quod materia prima, neque fuit creata omnino sine « forma, neque sub forma communi, sed sub formis distinctis. (*Loc. cit.*) »

pas une raison pour la nier. Comprenons-nous, par exemple, comment il se fait que notre pensée passe et se reproduise tout entière, par la parole dans laquelle nous la renfermons, dans l'esprit de ceux qui nous entendent, sans quitter notre propre esprit? Comprenons-nous comment il se fait que notre œil, organe corporel, en regardant un objet quelconque, le dépouille de toutes ses conditions matérielles, en forme et en transmet à l'esprit une image toute spirituelle? Nie-t-on pour cela qu'en parlant nous sommes entendus, et qu'en voyant, nous nous trouvons possédant en nous l'image spirituelle des corps que nous avons vus? Oh! si nous ne devions admettre que ce que nous comprenons, nous admettrions bien peu de choses; car, qu'est-ce que l'homme comprend parfaitement?

En second lieu, la doctrine dont il s'agit est, je le redis, bien profonde et bien abstraite, mais elle n'est pas incompréhensible.

Il ne faut pas confondre *l'inimaginable* avec *l'inintelligible.* L'imagination n'étant que la faculté par laquelle nous nous formons en nous-mêmes des fantômes ou des images des objets que nous avons aperçus par nos sens, il s'ensuit que nous ne pouvons imaginer que ce que nous avons senti, et que, pour nous, rien de ce que nous n'avons senti d'aucune manière n'est imaginable. Mais l'intellect étant la faculté de saisir les rapports entre ce que j'affirme d'une chose et la chose elle-même, entendre (*intus-legere*) c'est connaître que le prédicat d'une proposition est en raison directe du sujet; savoir, que ce qui, dans cette proposition, est attribué à la chose, est dans la nature, dans les facultés, dans les propriétés de la chose et convient parfaitement à la chose.

Ainsi, je comprends, sans pouvoir *l'imaginer,* la vérité de ces propositions: « Une chose ne peut être et ne pas être en même « temps, — Dieu existe, — l'âme humaine est immortelle, — la « vertu est belle, le vice est laid, etc. » parce que je conçois (*intus-lego*) que les prédicats de ces propositions conviennent parfaitement à leurs sujets. Au contraire, j'imagine, sans pouvoir le comprendre, un monstre que j'ai vu une seule fois, parce que je ne sais pas ce qu'il est, et dès lors je n'en connais pas la nature. De même donc que, de ce qu'une chose est *incompréhen-*

sible, il ne s'ensuit pas qu'elle soit *inimaginable;* de même, de ce qu'une chose est *inimaginable,* il ne s'ensuit pas qu'elle soit *incompréhensible.*

Cette observation est de la plus haute importance, car, bien souvent, on rejette comme incompréhensible une vérité qui n'est qu'inimaginable. Créer, c'est faire commencer à être ce qui n'est pas; c'est donner tout l'être; c'est accomplir une œuvre infinie. De même donc que je comprends que l'homme, dont la puissance est très-bornée, ne peut rien créer, parce qu'il n'y a pas d'équation, de rapport, entre une puissance finie et l'œuvre infinie de créer; de même je comprends que Dieu, dont la puissance n'a pas de limites, peut créer ce qu'il veut, parce qu'il y a équation, rapport, entre une puissance infinie et l'œuvre de créer qui est infinie. Mais rien ne se faisant de rien dans la nature existante, et n'ayant jamais rien vu se produire du néant, je ne puis saisir par mon imagination la création; je la comprends donc, sans pouvoir l'imaginer. Or qu'ont fait les anciens philosophes, par rapport à cette immense vérité? Au lieu de chercher à la comprendre, dit saint Thomas, ils ont essayé de l'imaginer, *imaginationi indulgentes;* et n'ayant pu y réussir, parce que la création est inimaginable, ils l'ont niée comme une chose incompréhensible (1). C'est là ce qui arrive même de nos

---

(1) « Les anciens philosophes, a dit encore saint Thomas, ne connaissant pas « la vertu de *comprendre,* et, dès lors, ne faisant aucune distinction entre « l'intellect et le sens, en arrivent à soutenir que rien n'existe dans le monde « en dehors de ce qu'on peut toucher par le sens et concevoir *par l'imagina-* « *tion;* et, puisque, seul, le corps peut être *touché* et *imaginé,* ils affirment « qu'il n'y a d'autres êtres dans le monde que des corps; *antiqui* IGNORANTES « VIM INTELLIGENDI, *et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil* « *esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et* IMAGINATIONE *apprehendi* « *potest; et quia* SUB IMAGINATIONE NON CADIT *nisi corpus, existimaverunt* « *post nullum esse ens nisi corpus.* (I p., q. 49, art 1) » Ailleurs, dans un passage qu'on lira tout entier plus loin, le même saint Docteur a dit aussi : « Certains philosophes, *ne sachant pas s'élever d'une ligne au-dessus de leur* « *imagination,* ont pensé que l'ange est un être indivisible de la même manière que l'est un point; et, par conséquent, pour eux, l'ange ne peut se trouver que dans un lieu ponctué; *quidam,* IMAGINATIONEM TRANSCENDERE NON VALENTES, *cogitaverunt indivisibilitatem Angeli, ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali*

jours. Nos prétendus grands philosophes, qui se donnent pour des hommes de *raison*, ne sont au fond que des hommes d'*imagination :* au lieu de raisonner, ils ne font qu'imaginer : au lieu de faire de la science, ils ne font que de la poésie ; au lieu de s'appliquer à comprendre l'imaginable, ils s'attachent à imaginer l'intelligible, et ne pouvant y parvenir (parce que l'intelligible ne s'imagine pas), ils prennent le parti des femmes et des enfants, ils repoussent des vérités aussi évidentes pour l'intellect qu'elles sont inaccessibles pour l'imagination ; ils nient comme inintelligible ce qui n'est qu'inimaginable, et ils appellent cela « de la philosophie. »

C'est par ce procédé qu'on est parvenu à rendre odieuse, ridicule, la doctrine de la philosophie chrétienne sur les Éléments des corps. Il n'en faut donc pas davantage pour conclure que les adversaires de cette doctrine sont des esprits aussi lourds et aussi grossiers que la matière dans laquelle ils aiment à se rouler, sans la comprendre. Sans doute, l'œuvre des composés substantiels ne s'accomplissant que dans les profondeurs de la nature matérielle, en dehors de toute vue humaine, nous ne pouvons l'*imaginer*, et, dès lors, la doctrine scolastique touchant cette œuvre merveilleuse est inimaginable elle aussi. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit inintelligible, et qu'il soit permis à tout petit cartésien de la repousser et d'en faire le sujet de ses plaisanteries de mauvais goût.

Quelque profonde que soit cette doctrine, quelque étrangère qu'elle soit à toute opération de nos sens, elle n'en découle pas moins rigoureusement des principes et de la nature de tout changement ; dès lors, elle doit être nécessairement admise par tout philosophe digne de ce nom ; car tout philosophe doit raisonnablement admettre, comme *vérités*, toutes les conclusions vraies qui découlent nécessairement de principes évidents ou évi-

---

(I p., q. 52, art. 2). » Dans une infinité d'endroits de ses ouvrages, saint Thomas revient toujours sur la même observation. En sorte que, pour ce grand esprit, tant de philosophes ne sont tombés dans des erreurs si graves et si funestes touchant Dieu, les intelligences, l'âme humaine, les idées, la pensée, etc., que parce qu'ils ont voulu mesurer par l'imagination l'intelligible, et par l'intellect l'imaginable ; *Imaginationi indulgentes ; = Imaginationem transcendere non valentes.* On peut, sans craindre de les calomnier, faire le même reproche à presque tous les philosophes modernes.

demment démontrés, ou de l'expérience ou de l'observation. Or, le moyen, pour tout esprit qui raisonne, de nier ou de se dispenser d'admettre : Que, dans tout changement substantiel, le sujet est quelque chose de distinct de la substance même, soit qu'on le comprenne, soit qu'on ne le comprenne pas? Car la raison pour laquelle on doit l'admettre n'est pas, parce qu'il est intelligible, mais parce que sa nature et ses conditions se déduisent évidemment et nécessairement de la nature et des conditions de tout changement substantiel; et s'il est inintelligible par lui-même, il est intelligible et bien intelligible par les principes desquels on le déduit, et par des preuves d'analogie. On va le voir.

§ 62. *Autres éclaircissements sur la doctrine de la* MATIÈRE EN PUISSANCE. *Analogies par lesquelles on peut bien la comprendre. — La matière* PREMIÈRE *et la matière* SECONDE. *— Celle-ci explique bien celle-là.*

Que notre lecteur se rappelle qu'en expliquant le mot FORME, en tant que ce mot signifie l'une des espèces du prédicament de la QUALITÉ, nous avons remarqué que ce même mot qui, au sens artistique, signifie la *modification extérieure de la substance matérielle*, signifie, au sens philosophique, la *nature* ou le *principe intérieur de toute substance;* le principe par lequel une substance est telle substance, et non pas une autre: comme le principe intrinsèque par lequel une pierre n'est que de la pierre, une pièce d'argent ou d'or n'est que de l'argent ou de l'or. Il suit de là qu'entre la forme artistique ou accidentelle et la forme philosophique ou substantielle, il y a cela de commun, que, comme par la forme extérieure on connaît les accidents, comme la grandeur, les proportions, la configuration d'une substance, de même, par la forme intérieure, on en connaît la nature et les qualités spécifiques, et qu'en général, nul être n'est connu, soit accidentellement, soit substantiellement, que par sa *forme.*

Ainsi, je vois un individu de l'espèce humaine devant moi. Les traits de son visage, sa taille, sa grandeur, sa couleur, constituent sa forme *extérieure, accidentelle*, et, par cette forme, je connais que cet individu est Pierre ou Paul. Mais il a et il entend la parole, il raisonne, il a l'intelligence; il a donc une âme raisonnable. L'âme raisonnable constitue la forme *intérieure*, *substan-*

tielle de l'homme, et, par cette forme intérieure, que j'ai surprise dans mon individu, avant de connaître que c'est Pierre ou Paul, je connais qu'il est un homme.

De ces observations on peut encore conclure que la manière, dont nous connaissons accidentellement les objets matériels par leur forme *extérieure*, peut nous être d'un grand secours pour nous faire connaître substantiellement les mêmes objets par rapport à leur forme intérieure. Écoutons saint Thomas.

« Il est bien vrai, dit-il, que cette nature, qui est le sujet premier de tout changement, ou la *matière première*, ne peut être connue par elle-même, car rien n'est connu que par sa propre forme : or la *matière première* étant le sujet de toutes formes, étant en puissance, étant appelée à recevoir toutes les formes, n'a pas de forme propre et particulière à elle, par laquelle on puisse la connaître. Mais on peut bien la connaître par analogie ou par les rapports de ressemblance et de proportion qu'elle a, à certains égards, avec d'autres choses. C'est ainsi que nous savons, par exemple, que le simple bois est quelque chose de différent du bois dont on a fait un banc, ou une table, ou une armoire, car nous le concevons capable de prendre ces différentes formes, et il les prend en effet (1). »

Lors donc, poursuit saint Thomas, que nous voyons que cette substance matérielle qui s'appelle « Air » quelquefois devient de l'eau (2), nous ne pouvons nous empêcher d'admettre qu'un même sujet, qui existe sous la forme d'air, existe quelquefois sous la forme d'eau; et que, par cela même que ce sujet existe, tantôt sous la forme d'air et tantôt sous la forme d'eau, ni la forme de l'air ni la forme de l'eau ne lui sont propres et particulières; qu'il est indifférent à l'une ou l'autre de ces formes, et

---

(1) « Licet hæc natura, quæ primo subjicitur mutationi, id est materia prima, « non possit sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per « suam formam; materia autem prima consideratur subjecta omni formæ, « scitur tamen secundum analogiam; id est, secundum proportionem. Sic enim « cognoscimus quod lignum sit aliquid, præter formam scamni, quia quando- « que est sub una forma, quandoque sub alia (METAPHYS., lib. I, lec. 13). »

(2) On voit, par ces mots, que la philosophie chrétienne savait déjà, depuis six siècles, ce dont on a attribué, à la fin du dernier siècle, la première pensée à Lavoisier, savoir : *que l'eau se forme de fluides aériformes.*

dès lors qu'il en est distinct. Ainsi donc, les formes des choses *naturelles* sont, avec leur sujet, dans le même rapport que les formes des choses *artificielles* le sont avec le leur. Comme donc l'art peut faire avec le bronze et le bois des statues et des bancs ou des corps *accidentellement* divers, et comme le bronze et le bois sont indifférents à ces diverses formes artificielles; de même la nature fait, de la matière première, des minéraux, des végétaux, des animaux ou des corps *substantiellement* différents, et cette matière première est indifférente à ces diverses formes naturelles. La matière première est donc un principe UN, de la nature, mais non de la même espèce d'*unité* particulière par laquelle tout être individuel, ayant *en acte* son unité et sa forme à lui qui le caractérisent et l'annoncent, se dit *un*, mais d'une unité générale, en tant que c'est un être en puissance ou apte à recevoir toute forme (1). » C'est-à-dire que la matière première, le sujet de tout changement est de telle nature, que, par elle-même, elle est privée de tout *acte*, et que, cependant, aux yeux de la raison, elle est toujours quelque chose dans le genre des êtres.

D'après cette belle doctrine de saint Thomas, il y aurait donc une matière *seconde*, comme il y a une matière *première*. Dans la similitude, apportée par ce grand docteur, la matière première serait ce sujet invisible, en puissance à revêtir toutes les formes substantielles, auquel, par l'adjonction d'une telle forme substantielle, la nature aurait donné la *substance* et les propriétés du bois, et en aurait fait ce bois. La matière *seconde* serait ce même bois, en puissance à toutes les formes accidentelles, à laquelle, par l'adjonction d'une telle forme accidentelle, l'art aurait donné les *accidents*, les proportions, les qualités d'une statue et en aurait formé cette statue.

---

(1) « Cum igitur videamus hoc quod est aer, *quandoque fieri aquam*, oportet « dicere quod aliquod existens sub forma aeris quandoque sit sub forma aquæ; « et sic illud quod est aliquid præter formam aquæ et præter formam aeris, se « habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet æs ad statuam et lignum « ad scamnum et quodlibet materiale et informe ad formam, et hoc dicimus esse « MATERIAM PRIMAM. Hoc est igitur unum principium naturæ, quod non sic *unum* « est sicut hoc aliquid, hoc est sicut aliquod individuum demonstratum, ita quod « habet formam et unitatem actu, sed dicitur ens et unum, in quantum est in « potentia ad formam. (METAPHYS., lib. I, lec. 13.) »

A l'aide donc de ce que nous voyons se faire dans la matière *seconde*, laissée au service de l'art, nous pouvons comprendre ce que nous ne voyons pas, la matière *première*, mise au service de la nature.

En voyant la matière *seconde*, ce bloc de marbre, par exemple, en puissance de recevoir toutes les formes accidentelles, ou prête ou indifférente à devenir une table, un candélabre ou une statue et toute espèce de statue, nous comprenons comment la matière *première* est, elle aussi, en puissance à toutes les formes *substantielles*, et prête ou indifférente à devenir pierre, métal, herbe, ou plante.

En voyant que ce n'est qu'à la forme *accidentelle*, que l'art a donnée à une portion de matière *seconde*, que cette portion de matière seconde doit d'être une statue, et cette statue plutôt que toute autre chose artificielle, nous comprenons comment ce n'est qu'à la forme *substantielle*, que la nature a donnée à une portion de matière *première*, que cette portion de matière première doit d'être de la pierre, du métal, plutôt que toute autre chose naturelle.

En voyant que la matière *seconde*, elle-même, n'existe que sous une forme *accidentelle* quelconque (car une masse de métal, avant même de recevoir une forme régulière qui en fasse telle ou telle autre œuvre d'art, a toujours une forme qui a un nom en géométrie), on peut comprendre comment la matière *première* n'existe, elle non plus, que sous une forme substantielle.

Mais, en voyant que, quelle que soit l'impossibilité pour la matière *seconde* de jamais se trouver séparée d'une forme accidentelle quelconque, elle n'en est pas moins, aux yeux de la raison, réellement distincte de toutes les formes accidentelles, on peut comprendre comment, quelle que soit l'impossibilité pour la matière *première* de jamais se trouver séparée de toute forme substantielle, elle n'en est pas moins, aux yeux de la raison, réellement distincte de toutes les formes substantielles.

En voyant la matière *seconde*, demeurant toujours la même, et cependant étant toujours prête à changer la forme *artificielle* qu'elle a pour en prendre une nouvelle, et étant capable de passer par mille formes *accidentelles*, nous pouvons comprendre comment la matière *première*, en demeurant toujours

la même, soit, elle aussi, toujours prête à changer la forme *substantielle* qu'elle a pour en prendre une nouvelle, et qu'elle soit capable de passer par mille formes substantielles.

En voyant enfin que rien de ce que l'art fait n'est, que par sa *forme accidentelle*, une telle œuvre, ayant de telles qualités accidentelles et tel nom, et servant à un tel usage, on peut comprendre comment rien de ce que fait la nature n'est que par sa *forme substantielle* une telle chose, ayant telles qualités substantielles et appartenant à telle catégorie des êtres naturels; et que, comme la matière *seconde* n'est déterminée, parmi les choses artificielles, que par sa forme accidentelle, de même la matière *première* n'est déterminée à être ce qu'elle est, parmi les choses naturelles, que par sa forme substantielle. C'est ce qu'a voulu dire saint Thomas par cette sentence : « La matière pre- « mière, si elle ne peut être connue par elle-même, peut bien « l'être par analogie. »

En voilà assez sur l'existence et la nature de la MATIÈRE PREMIÈRE : voici maintenant quelques éclaircissements sur l'existence et la nature de la FORME.

§ 63. *Impossibilité de nier le concours d'un principe invisible dans la composition naturelle des corps. — Les corps* COMPOSÉS *et les corps* MIXTES. — LA FABRICATION *artificielle de l'eau. — Les eaux minérales et les bains sulfureux artificiels. — L'impossibilité, pour la science, de former un corps naturel, est une preuve péremptoire de l'existence de la Forme substantielle des scolastiques. — Autre preuve de la même vérité, tirée des travaux des alchimistes.*

Dans le sens qu'il a, d'après la philosophie chrétienne, le mot FORME est, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, un mot très-philosophique et même très-élégant. Cependant, en haine de ces maudits scolastiques qui l'ont profané, en en faisant un si grand usage, la philosophie moderne n'en a plus voulu, et l'a impitoyablement éliminé du langage philosophique. C'est, si l'on veut, de la rancune, se traduisant par les formes les plus stupides, les plus mesquines et les plus vulgaires. Mais ce ne serait pas un grand malheur si, au moins, on avait su remplacer ce mot odieux par un autre, et si, en ridiculisant le mot, on n'avait pas méconnu et obscurci même la chose.

Mais le moyen de nier que, dans tout composé *naturel*, outre tout ce qui s'y voit, existe un principe qui ne s'y voit pas.

Les modernes divisent les corps en corps *simples* et en corps *composés*. Cette manière de s'exprimer n'est pas exacte, car tout corps naturel, même le plus simple, est toujours *composé* de *matière* et d'une *forme*. Les scolastiques, avec saint Thomas, ont donc eu raison d'appeler *mixtes* les corps que nos savants nomment *composés*. Les corps *simples* des scolastiques sont ceux dans la composition desquels il n'entre qu'*un seul* élément matériel et la forme substantielle. Les *mixtes* sont ceux dans lesquels la forme substantielle se trouve unie à *plusieurs* éléments matériels d'une nature différente. Les fluides aériformes *proprement dits*, par exemple, et bien des substances du règne minéral, sont de la première espèce; tous les autres corps sont *mixtes* et appartiennent à la seconde.

Il est universellement reconnu que la science et l'art ne peuvent composer des corps *simples*, car ce qui est simple ne peut se faire par composition. Ainsi, on peut *extraire* de certaines substances l'oxygène, l'hydrogène, l'acide carbonique, etc., les combiner avec d'autres substances et en former différents corps *artificiels*, mais on ne peut *faire* ces mêmes gaz.

On fait, avec du cuivre et du zinc, le similor; avec du cuivre et de l'étain, le bronze des cloches; avec du fer et de l'étain, le fer-blanc; avec de l'or, de l'argent et du cuivre, le métal des monnaies et des médailles : mais il est reconnu aussi qu'on ne peut *faire*, pas plus qu'on ne peut les détruire, les métaux *naturels* dont on fabrique ces métaux *artificiels*.

Il est reconnu enfin qu'on ne peut faire *artificiellement* nul corps du règne animal, ni nul membre de tels corps. N'en serait-il pas de même des corps du règne végétal et du règne minéral ?

On sait, par l'analyse, quelles substances renferment certains corps mixtes, et selon quelles proportions elles entrent dans leur formation. Eh bien! apportez de ces substances au plus habile chimiste de l'Institut, et demandez-lui de vous faire, par exemple, un fruit, un grain de blé ou de café, une fleur, une feuille d'arbre, un brin d'herbe, comme en fait la nature. Il vous rira au nez. Il vous dira : qu'assez puissante

pour détruire les composés naturels, la chimie n'a pas encore découvert le secret d'en former. Cette réponse, en vérité, n'en est pas une. C'est dire : Nous ne le pouvons pas, parce que nous ne le pouvons pas. Vous vous en doutiez un peu déjà, mais vous aviez droit à tout autre réponse de la part d'un philosophe. Mais que voulez-vous? par leurs théories sur la matière première et sur les éléments des corps, les naturalistes modernes n'ont appris à notre chimiste rien de plus sérieux, sur les vrais principes des corps naturels.

Mais pourquoi, avec les mêmes substances qu'on en a tirées, ne peut-on reconstruire votre grain de blé? si ce n'est parce que, outre la *matière* qu'il a laissée dans les mains du chimiste, après avoir été décomposé, il avait la *forme*, qui en faisait *ce* grain de blé, et non pas une autre chose : forme que l'opération chimique a fait disparaître et qu'il n'est plus possible de rattraper.

La science de nos jours se glorifie d'être parvenue à fabriquer l'*eau* avec l'oxygène et l'hydrogène, et l'*air* avec l'oxygène et l'azote. Mais ces découvertes des modernes savants, pour d'autres savants modernes, ne sont rien moins qu'incontestables.

D'abord, on vient d'entendre saint Thomas, nous disant que l'eau est formée de l'air; car peut-être une grande quantité d'eau peut absorber, transformer dans sa propre substance et changer en eau une petite quantité d'air, comme une grande quantité de moût transforme en sa propre substance et change en moût et en vin une petite quantité d'eau. Dans tous les cas, la découverte *que l'air élémentaire, ou, si l'on veut, le gaz, peut devenir de l'eau* était connue depuis six siècles; et l'on a tort d'en faire exclusivement honneur à Lavoisier et au dix-huitième siècle.

En second lieu, de ce que les disciples de Lavoisier eux-mêmes avouent qu'ils n'ont jamais pu obtenir l'oxygène et l'hydrogène complétement exempts d'*humidité*, leurs adversaires ont cru pouvoir en conclure que l'eau, qu'on affirme être le résultat artificiel de la fusion des deux gaz, s'y trouvait déjà, formée par la nature, mais à l'état vaporeux et invisible, et que, par la combustion des gaz, l'eau n'a pas été *composée*, mais *condensée* et rendue visible, et que, par conséquent, il n'y a pas eu de vraie *composition*.

En troisième lieu, l'eau de la fabrique de Lavoisier est acide,

et empyreumatique; elle ne ressemble à l'eau douce commune, que fait la nature, que comme l'or faux à l'or véritable, la contrefaçon à l'œuvre originale, la caricature au portrait. Cette eau n'est pas potable, mais détestable.

On pourrait aussi soulever des difficultés sur la théorie moderne de la composition de l'air. Il est évident que l'air atmosphérique n'est que de l'oxygène mêlé à d'autres substances aériformes; mais il n'est pas assez prouvé que l'air fabriqué par l'homme, d'après le procédé des modernes, soit aussi sain que celui que forme la nature, et qu'il soit plus respirable que l'eau de la même fabrique n'est potable.

Nous savons bien qu'il y a des savants pour qui toute eau dans la nature est *minérale;* et la *potabilité* est pour l'eau une qualité fort accidentelle et variable, et ne tient pas à sa nature. Mais cette opinion ne peut être soutenue dans un sens général et absolu. Il est vrai que même l'eau commune potable a des propriétés plus ou moins laxatives, diurétiques et sudorifères, au point qu'il n'y a presque pas deux eaux potables exactement les mêmes, et qu'il y a presque autant d'eaux différentes que de sources. C'est parce que toute eau s'imbibe plus ou moins des substances minérales des couches de terre qu'elle traverse. Mais il n'en est pas moins vrai que, malgré ses différences thérapeutiques, l'eau commune est potable, et que les eaux non potables ne sont que des exceptions. Or, la nature des corps se juge par leurs effets communs et ordinaires, et non par leurs effets exceptionnels. Si donc, tout en étant plus ou moins pure, plus ou moins légère et plus ou moins saine, l'eau tombée du ciel et l'eau jaillissant de la terre est communément et ordinairement douce et potable, la potabilité et la douceur sont des qualités essentielles de l'eau, et l'eau douce et potable est vraiment l'eau naturelle.

Mais nous ne présentons ces remarques que comme des doutes, et nous n'avons pas la moindre prétention de décider ici des questions dans lesquelles les chimistes sont juges plus compétents que les philosophes. Si l'on veut donc toujours affirmer qu'avec l'oxygène et l'hydrogène on fait réellement de l'eau, nous n'y ferons pas opposition, pourvu qu'on ne conteste pas ce fait : Que cette eau artificielle n'est pas l'eau naturelle. D'où nous concluons

encore que, pour avoir un corps *mixte*, ENTIÈREMENT semblable à ceux que fait la nature, il ne suffit pas de mêler ensemble les éléments *matériels* qui lui servent de base, mais il faudrait pouvoir aussi y introduire la *forme*, qui les unit substantiellement et leur donne les qualités du corps naturel; et que, faute d'avoir cette forme à sa disposition, l'art ne fait pas et ne fera jamais, d'une manière complète et parfaite, le corps *mixte*, tel qu'il existe dans la nature.

Connaissant au juste les substances matérielles et leurs proportions, dont se composent les eaux minérales naturelles, la chimie en fait d'artificielles. Mais, encore une fois, ce ne sont que des *imitations*, dépourvues des propriétés thérapeutiques des eaux naturelles, et que la médecine a reléguées parmi les remèdes bons à guérir les maux d'imagination.

Pourquoi donc, ayant à sa disposition tous les éléments qui la composent, l'art ne peut-il faire, par exemple, l'eau de Vichy, telle qu'on la trouve à Vichy? Pourquoi, seule, l'eau formée par la nature, à cet endroit, peut-elle produire les effets de l'eau de Vichy; et, ce qui est encore plus singulier, pourquoi, pour en éprouver les effets, faut-il aller la boire à Vichy même?

On dit que, ne connaissant que d'une manière très-incomplète la composition des eaux minérales, la chimie ne peut les imiter que d'une manière très-imparfaite. Mais comment se fait-il que non-seulement on ne puisse former, d'après les procédés de la science, une nouvelle eau de Vichy, mais qu'on ne puisse même pas recomposer l'eau de Vichy, numériquement la même, qu'on vient de décomposer, et lui rendre ses anciennes propriétés? Et cependant il ne s'agit, dans cette recomposition, que de mêler de nouveau ensemble des éléments naturels numériquement les mêmes, et exactement dans les mêmes proportions voulues par la nature. C'est, ajoute-t-on, parce que, transportée loin de sa source, et à plus forte raison lorsqu'elle subit l'analyse, toute eau minérale naturelle perd, par l'évaporation, quelque chose d'invisible, d'impalpable, qu'on ne peut saisir de nouveau dans la synthèse. A la bonne heure! vous admettez donc qu'en dehors des éléments matériels qu'on voit, il entre quelque chose qui ne se voit pas, dans la composition des corps. Eh bien! ce *quelque chose*, c'est la *forme*.

On dit encore que les bains sulfureux *artificiels* valent mieux, *pour certaines affections*, que les bains sulfureux *naturels* correspondants. Mais personne ne conteste que, souvent, une combinaison artificielle de substances médicales vaut mieux qu'une combinaison naturelle de ces substances, *pour certaines affections*. La question n'est pas là. La question est de savoir si l'art, tout seul, peut, oui ou non, former des corps *mixtes*, parfaitement semblables à ceux que forme la nature. Or, quelle que soit la supériorité des bains sulfureux artificiels sur les naturels, *pour certaines affections*, toujours est-il que ces combinaisons artificielles ne ressemblent pas aux combinaisons naturelles du même genre.

Si donc, ayant à sa disposition les mêmes substances, et les mêmes forces de ces substances de s'attirer mutuellement, qui, selon nos naturalistes, donneraient au corps naturel sa forme extérieure, il est cependant impossible à l'art de recomposer ce qu'il a décomposé, et de reconstituer parfaitement un corps naturel, il est aussi clair que le jour que, en conservant toutes ces anciennes substances avec leurs anciennes forces, tout corps naturel perd à l'analyse quelque chose que la synthèse ne peut lui rendre ; que ce « quelque chose » est distinct des éléments matériels, sensibles, que le corps décomposé a laissés dans vos mains. Or, nous le répétons, c'est ce « quelque chose » que la philosophie chrétienne appelle FORME.

D'après cette philosophie, tout composé naturel, comme le grain de café, résulte d'une portion de *matière première* et d'une *forme*, qui la détermine dans ce genre de substance, qui lui donne cet être substantif, ces qualités spécifiques, et même cette couleur et cette figure; et c'est par sa vertu que le grain de café est du café, et non du cacao ou de l'amande. Or, par la décomposition, notre grain de café a perdu cette *forme ;* il n'en est resté que la portion de la matière première, nuancée par des formes particulières, d'un ordre inférieur, qui en font les substances que vous avez sous vos yeux ; il n'en est resté que le *sujet,* mais le sujet, privé de cette forme qui seule en réunissait les parties dans ce tout particulier qui se dit « café ». Le Créateur a réservé à lui-même et à la nature, et a refusé à l'art la puissance de produire de telles formes, qui donnent aux com-

posés naturels l'être substantiel qui leur est propre. Et de là l'impossibilité pour la chimie, même ayant à sa disposition tous les éléments *matériels* et le *sujet* complet du café, de former un seul grain de café naturel.

Il en serait de même si, offrant à notre chimiste toutes les substances que l'analyse a découvertes dans une pêche, nous lui demandions de nous faire une pêche de Normandie. C'est parce qu'il ne suffit pas d'avoir tout le *matériel*, pour ainsi dire, de la pêche; il est nécessaire d'en avoir aussi le principe *formel*, qui coordonne ce matériel, de manière à en former un fruit ayant la saveur, le parfum, la couleur, la forme de la pêche. Et puisque ce principe formel, que la nature produit à chaque instant avec tant de facilité dans tout ce qu'elle engendre et dans tout ce qu'elle fait, est insaisissable pour l'art, tous les chimistes du monde, réunis ensemble, ne feront jamais la pêche naturelle que nous leur demandons.

Il n'est pas plus possible, quoi que l'on fasse, de rendre à un arbre, à un noyer vraiment desséché, sa première fécondité. Cependant il est là tout entier, sur son ancien terrain, rien ne lui manque : il conserve sa racine, son tronc, ses branches, son écorce. Ah ! il lui manque son ancienne *forme*, qui s'est évanouie et qui était son âme ; c'est pourquoi on le dit *un arbre mort*, et qu'il n'est pas plus possible de le faire revivre, que de rendre la vie à un bœuf qu'on vient d'abattre. Dans un arbre desséché, tout comme dans un animal abattu, on n'a plus qu'un cadavre. C'est une réunion de parties, ayant leurs *formes* particulières qui en font des substances oléagineuses, résineuses, ligneuses, corticales ; c'est du bois de noyer, bon à faire des tables ou des chaises, mais ce n'est plus LE noyer produisant des noix, et il ne peut plus l'être.

La nécessité d'admettre le principe appelé *forme* par les scolastiques, pour la formation du composé naturel, est confirmée aussi par la stérilité des immenses et obstinés travaux des alchimistes, pour la confection de l'or. A l'aide des principes dissolvant les corps, qu'ils connaissaient aussi bien et peut-être mieux encore que certains chimistes modernes, en analysant les métaux, ils arrivèrent à pouvoir affirmer que tous les métaux ne sont constitués que par la réunion de deux éléments : le *Mercurius* et le

Sulphur. Ces deux substances n'étaient pas pour eux identiques au *mercure* et au *soufre* ordinaires. Sous le nom de *mercurius* ils indiquaient le principe par lequel les métaux ont plus ou moins d'éclat, plus ou moins de ductilité, en un mot, la *métalléité* des composés qu'on appelle *métaux*. Leur *sulphur* ne représentait que l'élément combustible de ces mêmes composés. La différence des propriétés qu'on remarque entre un métal et un autre, quoique tous composés des mêmes substances, ne tenait, pour eux, qu'à la différence des proportions dans lesquelles ces substances entrent dans la composition d'un métal. Ainsi, dans l'or, le *mercurius* domine et y est très-pur, tandis que, dans le cuivre, les deux éléments s'y trouvent dans des proportions à peu près égales. Dans l'étain, au contraire, c'est le *sulphur* qui domine, et le *mercurius*, auquel il est uni, est très-impur; etc. Il pourrait se trouver du vrai dans tout cela; rien au moins n'a prouvé jusqu'ici que tout cela soit complétement faux. Pourquoi donc ces naturalistes, dont l'habileté, l'intelligence et la patience constante et obstinée avec lesquelles ils ont, pendant tant de siècles, tourmenté la nature, sont devenues proverbiales; pourquoi ces naturalistes, si heureux à *décomposer* tous les métaux, n'ont-ils jamais pu réussir, pas plus que les modernes, à en composer un seul? Pourquoi, connaissant si bien la nature des substances métalliques, et après avoir essayé de les combiner dans toutes les proportions possibles, n'ont-ils abouti qu'à la formation de métaux artificiels, tels que le laiton et le bronze? Mais, quant aux métaux naturels, loin d'avoir jamais pu produire l'or ou l'argent, ils n'ont pas, plus que nos plus vaillants chimistes, réussi à faire de l'étain et du plomb. Et cependant ils avaient à leur disposition, en grande abondance, leur *mercurius* et leur *sulphur*, dont les métaux se composent, et que l'analyse de ces corps leur avait fournis. Il n'y a qu'une seule réponse possible et raisonnable à faire à de semblables questions : c'est que les parties matérielles ne sont pas les seuls principes des composés naturels; qu'en dehors de ces principes visibles, palpables, ils renferment un principe invisible, intangible, que la philosophie chrétienne appelle FORME; que ce principe, une fois échappé du corps décomposé par l'analyse, ne peut plus être saisi de nouveau par l'homme, pour en faire la base de la recomposition du même

corps, à l'aide de la synthèse; que ce principe, si varié à l'infini et répandu avec tant de profusion dans la nature, n'est pas au pouvoir de l'homme; que, par conséquent, très-habile à faire des composés artificiels et à varier les *formes accidentelles* des corps, l'homme ne peut faire un seul composé substantiel, et que les corps naturels ne sont que l'œuvre exclusive de la nature.

Ainsi, la *forme* substantielle est, pour tout corps inorganique, ce que l'âme est pour tout corps organique, le principe intérieur, invisible, insaisissable, qui en fait *ce* corps et non pas un autre, et qui, une fois parti par l'analyse, ne peut plus être rattrapé par la synthèse.

Libre donc à la science moderne de se moquer du mot *forme*; la chose qu'il indique n'en est pas moins une réalité incontestable, qui seule explique le composé naturel, et seule donne la connaissance philosophique des corps.

§ 64. *La* MATIÈRE PREMIÈRE *n'est, d'après saint Thomas, que la* PUISSANCE SUBSTANTIELLE. *Explication de cette belle définition. — Trois propriétés de la matière première.*

Après avoir établi l'existence du *sujet* ou de la matière, et des deux termes qui ont lieu dans tout changement, nous devons maintenant en donner la définition et en indiquer la nature et les propriétés.

Aristote avait défini la *matière première :* « Le premier sujet de « toute chose ; duquel on fait quelque chose ; qui reste uni « *autrement* que comme *accident* à la chose ; et dans *lequel la* « *chose se résout, si elle arrive à se corrompre.* » C'est trop long, comme on le voit; et, par surcroît, la dernière partie de cette définition renferme une erreur. Car, la *matière première,* comme on va le voir, n'ayant jamais existé, et ne pouvant jamais exister sans une *forme quelconque*, la chose *corrompue* ne fait que perdre son ancienne forme d'un ordre supérieur, pour demeurer sous une forme d'un ordre inférieur, ne fait que changer de forme; mais elle *ne se résout pas* dans la *matière première,* ou dans un sujet dépourvu de toute forme.

Saint Thomas a été, comme toujours, plus exact, plus précis

et plus sublime, dans sa définition de la matière première. Pour ce grand docteur, la matière première n'est que LA PUISSANCE SUBSTANTIELLE, *substantialis potentia.* Cette magnifique définition est, à elle seule, tout un traité de la plus haute science.

Si la matière première n'est qu'une *puissance substantielle,* ou, ce qui est la même chose, la *substance* en *puissance,* on conçoit :

1° Que la matière première est le premier sujet ou élément de toute chose matérielle, car la *puissance d'être* est la première condition de tout ce qui passe du non-être à l'être, ou d'un tel être à un autre.

2° Que la matière première n'a pas d'acte déterminé par elle-même, car rien de ce qui est purement en *puissance* n'a d'acte qui le détermine, que par une forme qu'il reçoit.

3° Enfin, que si la matière première est la *substance en puissance* et non *en acte,* c'est donc par la forme, qui la fait passer de l'état de substance en *puissance* à l'état de puissance, que la matière première est devenue *substance* et *cette substance;* c'est-à-dire que c'est par la forme qu'elle se trouve substanciée et qu'elle est le sujet de toutes les formes substantielles et de tous les changements de la même espèce. En un mot, si la matière première est la *puissance substantielle*, elle est le sujet dont une chose est faite ou engendrée dans le *genre de substance.*

De cette doctrine il résulte encore que la matière première a quatre propriétés.

La première est l'APPÉTIT DE LA FORME, *formæ appetitus.*

L'*appétit,* au sens philosophique, n'est que « l'inclination ou « l'ordre d'une chose vers une autre chose qui lui convient. » Il est INNÉ, *innatus*, ou EXPRIMÉ, *elicitus.*

L'appétit *inné* est celui qui suit la nature de la chose, sans aucune disposition ni connaissance préalables, mais en vertu d'une tendance toute naturelle. C'est par cet appétit que les *graves* tendent vers le centre du monde, les *légers* vers la circonférence, et que chaque chose tend à ce qui est conforme à sa nature.

L'appétit *exprimé* est celui qui suit la connaissance comme un acte vital, par lequel la chose se meut et s'excite vers les choses qu'elle appréhende comme bonnes. C'est l'appétit par lequel

l'homme aime le bonheur et la science comme l'ange et cherche les aliments comme la brute.

Cette dernière espèce d'appétit n'est nullement propre à la matière, car elle est privée de toute espèce de sens et de connaissance ; mais l'appétit *inné* lui convient parfaitement, car tout être tend naturellement vers ce qui l'améliore ou le perfectionne. Or la forme, en donnant l'*acte* à ce qui est en *puissance*, l'améliore et le perfectionne ; donc la matière ou la substance *en puissance* tend naturellement à la forme, qui la fait substance en acte, appelle la forme comme son bien, son but et sa perfection.

La seconde propriété de la matière première est d'être *inengendrable;* car, à la différence de ce qui est créé (qui ne sort pas d'une autre chose), ce qui est *engendré* suppose toujours quelque chose existant déjà *en acte*, de laquelle il reçoit son être. Or, la matière première est le *premier* sujet de toutes les choses engendrées : elle ne suppose donc pas, elle exclut même tout sujet matériel, existant avant elle. S'il y avait d'autre sujet avant elle, c'est celui-ci qui serait la *matière première.* Elle ne peut donc sortir d'autre chose, elle est *inengendrable ;* et, par cela même, elle n'a pas été engendrée, mais *créée*, et dès lors elle n'est pas éternelle. Et d'ailleurs, n'étant que la *substance en puissance*, passée ou changée en substance en *acte*, et nul être, changeant sa manière d'être, n'étant et ne pouvant être éternel, la matière première ne l'est pas et ne peut l'être ; elle n'est que l'être fait dans le temps, par création.

Par cela même qu'elle est *inengendrable*, la matière première est aussi *incorruptible :* c'est sa troisième propriété ; car rien ne se corrompt que par la perte de sa forme actuelle, pour tomber sous une autre forme d'un ordre inférieur. La corruption n'est donc que *ce* composé, ce corps, qui, en changeant de forme substantielle, change d'être; mais, sous des formes différentes, la matière première, demeurant toujours ce qu'elle était dès son origine, la substance en puissance à toutes les formes, ne souffre pas la moindre altération *en elle-même*, ne se corrompt point, est incorruptible, aussi bien qu'inengendrable, et, comme elle n'a pu commencer que par *création*, elle ne peut finir que par l'*anéantissement.*

Enfin, là où il y a pluralité d'être, il y a pluralité de nombre. Or, la matière première, comme on vient de le voir, n'ayant jamais existé et n'existant pas, et ne pouvant exister que sous différentes formes, elle a différentes manières d'être : il y a pluralité d'être dans la matière première, et par conséquent aussi pluralité de nombre. Elle n'est donc UNE qu'abstractivement, d'une manière intentionnelle, en tant qu'elle peut être réunie et renfermée, par une même conception générale de l'esprit, sous une même idée ; elle n'est *une*, dit saint Thomas, que comme l'humanité est une; mais au concret et en *fait*, elle est substantiellement multiple et variée. C'est sa quatrième propriété : et la philosophie païenne, ancienne et moderne, qui en fait une *substance* unique, de la même nature, existant sous une *forme* commune et dans le même acte, est radicalement dans le faux : et ce faux, comme on va le voir, est la source des plus funestes erreurs. Ce sont les propriétés essentielles de la matière ; voici maintenant celles de la FORME, le deuxième principe qui concourt à la composition de toutes les choses naturelles.

§ 65. *Définition de la* FORME, *et ses trois fonctions de* SUBSTANTIER, *de* SPÉCIFIER *et d'*INDIVIDUALISER *la matière. Belles remarques de saint Thomas sur la transubstantiation des aliments, dans la substance du corps animé. — Comment toute forme est l'*ACTE, *donnant au composé naturel la* DIFFÉRENCE *et l'*OPÉRATION.

On vient de voir que, d'après la théorie chrétienne sur les Composés, la Matière et la Forme sont, dans l'ordre naturel, ce que la Puissance et l'Acte sont dans l'ordre métaphysique. Comme donc la *matière* est l'être en *puissance*, est la *puissance* de tout composé naturel, la forme en est l'être en *acte*, en est l'*acte*. On a vu aussi que, dans les choses physiques, la première chose que l'être en *puissance* rencontre, en sortant de son état premier, c'est la substance, et que la substance est son acte premier. La substance est dont l'acte premier, et par conséquent l'acte premier est la substance de tout composé naturel.

De là cette belle définition de la Forme, d'après les scolastiques : « La forme est l'acte premier du corps physique, *actus* « *primus corporis physici*. » Développons encore davantage cette définition.

La matière n'est, de la part de la chose, *ex parte rei*, qu'une pure puissance matérielle, n'ayant aucun acte, mais ordonné à tous les actes, à toutes les formes matérielles. Elle exige donc naturellement un autre principe, par lequel elle soit constituée *en acte*, et dans un *tel* acte. C'est ce que fait la forme ; et c'est pourquoi elle est le second des principes dont résulte tout composé naturel.

La nécessité d'admettre un tel principe, par lequel l'être naturel en *puissance*, soit constitué *en acte*, et dans *un tel* acte, est évidente d'après la manière dont tout changement substantiel se fait dans les choses matérielles. Car, non-seulement ces choses sont capables d'être changées accidentellement, comme le même bois est capable de devenir une table ou un escabeau, mais elles sont capables d'être changées *substantiellement*, comme la pluie, la chaleur et les gaz atmosphériques, se changent en tronc, en branches, en feuilles, en fruit, dans la plante; comme les aliments se convertissent en chair, en os, en sang, dans les animaux ; comme le sel et certains gaz deviennent des métaux dans les entrailles de la terre ; et comme la rosée du ciel se transforme en perles dans la coquille. Non-seulement les choses naturelles sont susceptibles d'être *extérieurement* modifiées, mais aussi d'être engendrées et *faites*, dans toute l'extension du mot, par rapport à leur nature. et devenir autre chose que ce qu'elles étaient auparavant.

Or, ce qui est engendré ou *fait* (et non *créé*) demande d'abord un principe préexistant. Ensuite, ce principe, qui, par exemple, n'était pas plante auparavant, n'a pu le devenir par *soi-même ;* parce que rien ne peut devenir *par soi-même* ce qu'il n'était pas auparavant. Donc, le principe-plante, *en puissance*, ne peut se convertir en plante *en acte*, qu'en vertu d'un autre principe distinct du premier. Or, cet autre principe, qui est le terme de la génération ou de la formation de la chose engendrée ou faite, et par lequel le sujet devient ce qu'il n'était pas auparavant, dans le genre de substance, c'est FORME. Nier cela est donc nier l'évidence.

De là résultent les trois fonctions propres à toute Forme substantielle. Ce sont celles : 1° de SUBSTANCIER, 2° de SPÉCIFIER, 3° d'INDIVIDUALISER la matière ou le sujet. Expliquons-nous, et

ne craignons pas d'être long, sur un sujet sur lequel il importe tant d'être clair.

Il est vrai que, comme nous l'avons si souvent observé, la matière première, ayant été créée sous différentes formes substantielles, dans le fait, n'a jamais existé et n'existe qu'à l'état de substance ; car toute portion de matière première unie à une forme est substance. Dans toutes les choses, la forme n'est donc que l'état que le *sujet* changé quitte, et l'état qu'il acquiert au terme de son changement. Conséquemment, la forme est la raison par laquelle le *sujet* est ce qu'il *était* avant, et ce qu'il *est* après que son changement s'est accompli. Ainsi, dans un bloc de marbre, dont on a fait une statue, le marbre est le sujet; le marbre, non encore figuré d'une manière régulière, est le terme *à quo;* et la statue, ou la forme artistique, est la raison par laquelle, au terme du changement, le marbre se trouve figuré d'une nouvelle manière. Or, la forme de la statue est quelque chose existant en acte : donc le terme *ad quem,* dans la génération, soit substantielle, soit accidentelle, qui se dit altération, est dans le genre de l'Acte ; parce que c'est la raison par laquelle le sujet qui était en puissance, est en acte, après le changement. La forme ne *donne* donc pas seulement l'acte à ce qui est en puissance, mais elle est Acte elle-même.

Il est vrai que, dans les choses engendrées ou faites par les forces de la nature, la matière première ne fait que changer de substance, en changeant de forme ; mais elle ne cesse jamais d'être à l'état de substance, parce qu'elle ne cesse jamais d'avoir une forme. Avant d'être changée, par la vertu digestive, en chair et en sang, dans l'animal, l'herbe et l'eau sont de vraies substances, car elles sont la matière première, ayant la forme de l'herbe et de l'eau. Mais il est vrai aussi que, par la forme nouvelle qu'elles prennent, la digestion accomplie, elles deviennent ce qu'elles n'étaient pas, de la vraie chair, du vrai sang ; et que, par conséquent, dans ce changement, qui est une vraie *transsubstantiation*, la matière première, en perdant la substance de l'herbe et de l'eau qu'elle avait, reçoit la substance de la chair et du sang qu'elle n'avait pas. Et puisque c'est par la nouvelle forme, agissant sur elle, qu'elle se transforme en cette nouvelle substance, rien n'est plus rigoureusement

exact que cette formule : *la forme substancie la matière.*

Par cette transsubstantiation, les aliments que nous prenons se changent en substance véritable de notre nature corporelle ; et, par là, quoique notre corps ne soit arrivé à la grandeur de l'homme fait, et ne se conserve que par l'usage des aliments ou par l'accession de substances étrangères, cependant, il est toujours notre propre corps, et depuis le premier jusqu'au dernier instant de notre vie nous demeurons toujours le même homme que nous étions dans notre enfance. Voici là-dessus un beau passage de saint Thomas : « Nous avons besoin des aliments, non-seulement pour grandir (parce qu'autrement, une fois que nous aurions atteint notre augmentation, nous n'aurions plus besoin de nutrition), mais encore pour restaurer nos forces et nous dédommager de ce que nous perdons à chaque instant par la chaleur naturelle. Or, cette restauration n'en est vraiment une qu'en tant que ce qui se produit en nous par l'usage des aliments se change vraiment en notre substance et occupe la place de ce que nous perdons. Par conséquent, ce que nous obtenons par la nutrition appartient aussi réellement à notre corps que tout ce que nous avions de corporel dès notre naissance. Il faut donc tenir pour vrai que nos aliments se convertissent réellement dans la vérité de notre nature, puisqu'ils se changent vraiment en l'espèce de notre chair, de nos os, et de toutes les autres parties de notre corps. C'est ce qu'a voulu dire Aristote par cette sentence : Les aliments ne nourrissent que parce qu'ils sont LA CHAIR EN PUISSANCE (dont l'âme de l'animal fait la chair *en acte*) (1). »

« Toute vertu du corps *passible*, dit toujours saint Thomas,

---

(1) « Nutrimento indigetur, non solum ad augmentum, alioquin, terminato « augmento, necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud, quod « deperditur, per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi « id, quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde, sicut « id quod priore inerat, est de veritate naturæ humanæ, ita et id quod ex « alimento generatur. Et ideo dicendum est quod alimentum vere conver- « titur in veritatem naturæ humanæ, in quantum vere accipit speciem carnis et « ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus : Alimentum « nutrit, in quantum est POTENTIA CARO. (I p.) »

s'affaiblit par l'action continue des agents physiques, parce que ces mêmes agents sont passibles eux-mêmes. C'est pourquoi la vertu digestive, qui change les aliments en la substance de l'animal qui s'en nourrit, est si forte au commencement, qu'elle puise dans la nutrition ce qui lui est nécessaire, non-seulement pour réparer les pertes du corps, mais aussi pour l'augmenter et le faire grandir. Dans la suite elle perd successivement cette énergie, de manière qu'elle ne peut plus tirer de la transsubstantiation des aliments que ce dont le corps a besoin pour se refaire de ce qu'il a perdu ; dès cet instant l'accroissement du corps s'arrête. Plus tard elle ne peut même réparer tout ce que le corps perd, et dès lors les forces physiques commencent à diminuer. Enfin, entièrement épuisée, cette vertu cesse ; et alors la mort de l'animal s'ensuit. Ainsi la vertu du vin, de convertir en vin véritable une petite portion d'eau qu'on y a mêlée, s'affaiblit toujours davantage, par l'adjonction successive de nouvelles portions d'eau, et il finit par devenir tellement aqueux qu'il n'en reste plus rien (1). »

Enfin, saint Thomas a dit encore : « Lorsqu'une matière quelconque devient par soi un feu qu'on n'avait pas, on dit qu'*on fait* du feu, qu'*on engendre* le feu. Mais lorsqu'on ne fait qu'ajouter une nouvelle matière au feu préexistant, cela s'appelle *alimenter* le feu. Par conséquent, lorsque toute une portion de bois qu'on a fait brûler a perdu entièrement l'espèce (la forme) du feu et qu'on fait brûler une autre portion du bois pour en faire toujours du feu, ce dernier est un feu, *numériquement* différent du feu précédent. Mais lorsqu'on ne fait que jeter successivement de nouveaux morceaux de bois dans le feu allumé, au fur et à mesure que les premiers morceaux se consu-

(1) « Omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, « quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio « quidem tam fortis est ut possit convertere, non solum quod sufficit ad restau- « rationem deperditi, sed etiam ad augmentum ; postea vero non potest con- « vertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat aug- « mentum. Demum nec hoc potest et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente « hujusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis « aquam ad mixtam, paulatim per permixtionem aquæ debilitatur, ut tandem « totum fiat aquosum. (I p.) »

ment, le feu reste toujours *numériquement* le même feu, parce que ce qu'on y ajoute se transforme dans le feu préexistant. Voilà précisément ce qui arrive dans les corps vivants, qui recouvrent par la nutrition ce qu'ils ont perdu par la chaleur naturelle : ce qu'ils empruntent aux substances alimentaires se change en leur substance préexistante ; en sorte que, nonobstant le renouvellement continuel de ces substances, le corps demeure toujours numériquement le même corps (1). »

Mais, encore une fois, cela n'est vrai, n'est clair qu'autant que l'on admet la doctrine scolastique « de la transsubstantiation « naturelle en général, opérée par les formes substantielles sur « la matière, toujours prête à changer de forme, parce qu'elle « est indifférente pour toutes les formes ; » et la doctrine de la transsubstantiation des substances alimentaires en particulier dans la substance du corps qui s'en nourrit : transsubstantiation accomplie par la forme substantielle de ce même corps. Méconnaître donc cette doctrine, c'est se placer dans l'impossibilité de se rendre compte de l'économie de la vie animale et de rien comprendre à l'identité numérique de l'homme physique, et à la vérité et à l'unité de la race humaine.

Ce qui fait que le sujet *soit*, fait aussi qu'il soit *ce qu'il est*. Ce qui donne l'être, donne aussi *cette* espèce d'être ; car rien ne peut être constitué dans l'être fini sans être constitué dans une espèce d'être. Or, c'est la forme qui fait, du sujet en puissance, le sujet en acte, ou qui lui donne l'*être* et *cet* être ; c'est donc par la forme que tout composé naturel, non-seulement est, mais est dans *cette* espèce d'être. C'est par sa forme que la plante, par exemple, non-seulement *est*, mais est *cette plante*. En donnant *cette* substance au sujet, la forme le place dans une espèce déter-

---

(1) « Quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis « de novo generari : quando vero aliqua materia convertitur in ignem præexi- « stentem, dicitur ignis nutriri. Unde, si tota materia simul amittat speciem ignis, « et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim « combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps, quousque omnia prima « consumantur, semper remanet idem ignis numero, quia semper quod ad- « ditur transit in præexistens ; et similiter est intelligendum in corporibus vi- « ventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem natura- « lem consumitur. (I p.) »

minée parmi les êtres. Ainsi donc non-seulement la forme *substancie*, mais elle *spécifie* aussi le corps. C'est pourquoi la forme se définit encore par les scolastiques : « La raison de la quid-« dité ou de l'essence, *ratio quidditatis seu essentiæ.* » Rien n'est plus juste. Car la quiddité n'est que ce par quoi un être est dans *ce* genre et dans *cette* espèce d'êtres, et ce par quoi on répond à la question : « Qu'est-ce que *cet* être? » Or c'est toujours par la forme substantielle qu'un composé naturel est dans un genre et dans une espèce quelconque d'êtres. C'est, nous le répétons, par la forme substantielle qu'une plante est dans le *genre* des plantes, et aussi dans l'*espèce* de l'olivier ou de l'oranger; et qu'un animal est dans le *genre* des animaux, et dans l'*espèce* du cheval ou du bœuf. Et c'est par la connaissance qu'on a de sa forme substantielle, qu'à la question : « Qu'est-« ce que cette plante? Qu'est-ce que cette bête? » On peut répondre : « C'est un olivier ou un oranger; c'est un cheval ou un « bœuf. » Donc la forme est bien la raison de la quiddité et de l'essence ou de la nature propre de tout être, *ratio quidditatis rei, seu essentiæ.* En un mot, ce par quoi ce qui est en pure puissance à être, obtient l'être en acte, est dit « donner l'être à la chose ». Mais la forme est ce par quoi la matière en puissance à être et à cet être, obtient l'être et cet être ; donc c'est la forme qui donne l'être.

C'est pour la même raison que l'on dit que la forme, non-seulement donne l'*être*, mais aussi la *différence; Forma dat esse et distingui.* Car un être ne se distingue d'un autre être, que parce qui le constitue dans cette espèce d'être. Or c'est par leur forme que les choses sont constituées dans une certaine espèce d'êtres. Donc, c'est par leur forme qu'elles se distinguent entre elles. Car les choses créées, ne pouvant être *tout* l'être, par cela même qu'elles *sont* se trouvent déterminées dans une certaine espèce. Or la forme étant la raison de cette *détermination*, est aussi la raison de leur distinction, *forma dat distingui.*

C'est aussi la forme qui donne l'Opération ; *Forma dat* operari. « Tout ce qui agit » (1), dit saint Thomas, « n'agit qu'en tant

---

(1) On prend ici le mot *agir* dans un sens très-étendu et physique, pour signifier toute cause, même matérielle, qui produit un effet, et non pour signifier

qu'il est en acte; car ce qui n'est qu'en *puissance* et non en *acte* est incapable d'une action quelconque. Or c'est par la forme que l'être en puissance devient être en acte; c'est donc par la forme qu'il est en état d'agir. Ainsi, le principe par lequel tout être commence à opérer, c'est la forme: *Illud quo ens primo operatur, est forma ejus* (I p., q. 76, art. 1). »

Encore, tout ce qui agit n'agit que de la *manière* dont il est en acte. Or, puisque les êtres sont en acte de *différentes* manières, ils ont aussi différentes manières d'agir. Puisque donc c'est par la forme que tout être agissant agit, la différence de la forme est la cause et le principe de leurs différentes opérations.

Enfin, ce qui est le premier dans le genre est la cause de tout le reste : *Primum in genere est causa cæterorum*. Acte premier, dans le genre de l'être, la forme est donc la cause de toutes les propriétés particulières du composé, parce que ces propriétés sont, dans le même genre, quelque chose de secondaire et de moins principal.

Or la différence *spécifique* des êtres ne résulte que de leur différente manière d'être, de se distinguer et d'opérer; des différents effets qu'ils produisent, de leurs vertus et de leurs propriétés particulières. Puisque donc tout cela ne leur vient que de leur forme, c'est vraiment la forme qui non-seulement *substancie*, mais *spécifie* le composé naturel.

Enfin c'est la forme qui l'Individualise. Il est vrai que les *individus* de la même espèce ne sont distingués, entre eux, que par leur forme accidentelle. Un homme n'est distingué d'un autre homme, et un cheval d'un autre cheval, que par la différence de la taille, des traits, de la grandeur, de la couleur; en un mot, par des nuances des deux prédicaments de la Quantité et de la Qualité, et ces prédicaments n'expriment que les *accidents*. Mais il est vrai aussi qu'en vertu du principe que nous venons de rappeler : « que le premier dans le genre est la cause du

---

seulement l'*acte* second de l'être intelligent, ce qui en est le sens moral. D'ailleurs, en physique, il n'est question que de l'*action* de certains gaz sur les métaux, et de l'*action* de la chaleur dans la végétation des plantes, de l'*action* de la vapeur, de l'électricité, etc., dans la production d'une infinité de phénomènes.

reste, » la forme, tenant la première place, et les accidents n'étant qu'en seconde ligne dans le genre de l'être (*essendi*), elle est aussi la cause de tous les accidents. Car, même les accidents (*propres*) ne passent de la puissance à l'acte dans un sujet et n'inhèrent au sujet que par la forme. La forme substantielle est donc toujours la racine même des accidents ou de la forme accidentelle, par laquelle Pierre n'est pas Paul et ce cheval-ci n'est pas celui-là. De là cette belle distinction de saint Thomas : « Dans tous les êtres composés, la forme *constitue* la nature de « la chose ; tandis que dans les êtres simples (les anges), la forme « *est* leur nature même : *In simplicibus, forma est ipsa natura* « *rei; in compositis, constituit naturam rei* (III p., q. 13, art. 1). » C'est ainsi que la forme a, pour sa dernière fonction, celle d'*individualiser* le composé.

C'est donc par sa forme substantielle qu'un morceau d'or est une *substance* minérale, est de l'*espèce* de l'or et *ce* morceau d'or et non pas *un autre*. C'est par sa forme substantielle qu'un chêne est une *substance* végétale, est de l'*espèce* des chênes, et est *ce* chêne et non pas un autre. C'est par sa forme substantielle qu'un cheval est une *substance* sensitive, est de l'*espèce* des chevaux, et *ce* cheval et non pas un autre. C'est enfin par ma forme substantielle (mon âme), que je suis une *substance* intellective, que je suis de l'*espèce* humaine, et que je suis *moi qui écris* et non celui qui me lit. C'est donc le propre des formes substantielles de tous les genres, et de toutes les catégories des êtres composés, d'exercer les trois fonctions de *substancier*, de *spécifier* et d'*individualiser* la matière du composé. Ce sont les fonctions de la forme : voici ses *qualités* spéciales et ses autres rapports avec la matière.

§ 66. *Multiple, comme la matière, la* FORME *en diffère, en ce qu'elle est* ENGENDRABLE *et même* CORRUPTIBLE, *l'âme intellective exceptée. — Comment la matière et la forme se* TERMINENT *mutuellement. — Manière* NÉGATIVE *dont, d'après saint Thomas, la matière termine les Anges et même Dieu. — Explication de cette doctrine. — Elle exclut formellement l'erreur de la* CORPORÉITÉ DES ANGES.

On a vu que, intentionnellement UNE, la matière est physiquement MULTIPLE, parce qu'elle a différentes formes, et, par con-

séquent, différentes manières d'être; et là où il y a pluralité d'être, il y a pluralité de nombre. Il en est de même de la forme; et, par la même raison, intentionnellement *une*, elle est physiquement *multiple*; et il y a autant de formes différentes qu'il y a de composés divers, non-seulement par l'espèce, mais aussi par le nombre; car toute individualité composée a sa forme propre, comme sa propre matière.

Mais il n'en est pas ainsi des deux autres spécialités de la forme: sous ce rapport, la forme est l'opposé de la matière; car, à une seule exception près, elle est *engendrable* et *corruptible*, tandis que, comme on vient de le voir, la matière est au contraire *inengendrable* et *incorruptible*.

Tâchons de bien expliquer cette doctrine, qui, de premier abord, pourrait paraître un paradoxe, et qui n'est qu'une profonde vérité, qui seule peut donner la connaissance exacte du plus important mystère de la nature, le composé substantiel.

Nous avons plusieurs fois établi, d'après la philosophie chrétienne, qu'il y a trois espèces différentes de formes : la forme subsistant en elle-même, SANS la matière (l'ange); la forme subsistant, elle aussi, en elle-même, mais DANS la matière (l'âme humaine); et la forme ne subsistant pas en elle-même, mais dans la matière et AVEC la matière (l'âme des brutes et des plantes et toutes les formes naturelles). Cet ordre nous révèle la grande sagesse du Créateur, dans la formation de l'univers. Si Dieu avait fait de l'homme une forme, subsistant en elle-même *sans* la matière, il n'en aurait fait qu'un ange; s'il l'avait créé forme, n'ayant de subsistance que *dans* la matière et *avec* la matière, il ne l'aurait créé que brute. Ne voulant pas doubler l'ange ni la brute, et voulant faire de l'homme un anneau dans la chaîne de tous les êtres, capable de rapprocher ensemble et de rattacher en lui-même le monde intellectuel au monde animal, il a fait de l'homme un être moyen entre l'ange et la brute, en réunissant en lui, d'une manière ineffable, l'essentiel de l'ange et l'essentiel de la brute. En effet, en tant qu'il a une forme *intellective*, subsistant par elle-même, l'homme partage la nature de l'ange; et, en tant que cette forme angélique est unie substantiellement à la matière, il partage la nature de la brute. L'être intermédiaire entre l'ange et la brute ne pouvait être que

ange-brute, comme l'être intermédiaire, le grand médiateur entre l'homme et Dieu, n'a pu être qu'HOMME-DIEU.

Or si l'âme humaine, quoique unie à la matière, a, comme saint Thomas va nous le démontrer tout à l'heure, une subsistance indépendante de la matière, elle est une forme *incorruptible*, et dès lors *inengendrable;* et elle ne peut *être* que par création. Lors donc que la philosophie chrétienne nous dit que l'*engendrabilité* et la *corruptibilité* sont deux propriétés de toutes formes, elle n'entend pas attribuer ces propriétés aux formes *subsistantes en elles-mêmes*, aux âmes humaines, et moins encore aux Anges, qui sont eux aussi des formes parfaites; mais seulement à toutes les formes n'ayant pas de subsistance propre, c'est à-dire aux formes de tous les composés naturels, l'homme seul excepté. Car, à la différence (que nous expliquerons plus loin) de l'âme intellective, qui est la forme du composé humain, et qui, subsistant en elle-même, n'a pas besoin de la matière pour subsister, toutes les formes des *composés naturels*, dit saint Thomas, Dieu les ayant ainsi faites pour nuancer la création, sont si défectueuses par rapport à leur acte, *ita sunt in actu deficientes*, qu'elles ne peuvent soutenir en elles-mêmes l'acte de l'existence, mais ont besoin de la matière et d'être unies à la matière.

De là ce dernier rapport entre la matière et la forme : « Qu'elles se finissent réciproquement l'une par l'autre. » Car, avant de recevoir la forme, la matière étant en puissance à plusieurs formes, ce n'est qu'en recevant une forme qu'elle se trouve déterminée par elle; et ainsi la matière est finie par la forme. Et la forme, considérée en elle-même, étant, elle aussi, commune à plusieurs portions de matière, ce n'est que par sa réception dans une telle portion de matière qu'elle est déterminée à *former* ce composé et non pas un autre; et, par là, la forme est, elle aussi, finie par la matière (1). » Ainsi, c'est par mon

---

(1) «Materia finitur per formam, et forma per materiam. Materia, per for« mam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad « multas formas; sed, cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero « finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad « multas; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinata hujus « rei. (I p., q. 7, art. 1.) »

âme que mon corps est mon corps, comme c'est par mon corps que mon âme est mon âme. Il n'y a qu'une différence, ajoute saint Thomas : « C'est que la matière est perfectionnée par la « forme, tandis que la forme, au lieu d'être perfectionnée par « la matière, en est resserrée dans son amplitude (1). »

Saint Thomas applique cette propriété de la matière à toutes les formes, même aux formes parfaites, aux formes, subsistant sans la matière et en dehors de toute matière, comme les Anges et Dieu lui-même. Car, comme on l'a vu, les Anges et même Dieu sont des formes. Voici là-dessus la belle et profonde pensée du Docteur angélique. « La matière, » dit-il, « étant le *premier* sujet qui sert de base aux choses naturelles, ne peut être reçue dans un autre sujet, autrement elle ne serait pas le sujet premier de ces choses. Mais, tout en ne pouvant être reçue dans un autre sujet, elle peut recevoir en elle toute forme, parce qu'elle est en puissance à toutes les formes; et toutes les formes (même les Anges) seraient recevables dans la matière, si la perfection de leur intelligence ne s'y opposait pas; parce que tout être fini peut, d'une possibilité absolue, être reçu dans un autre être fini. Il en est *autrement* de la forme des formes, de la Forme par excellence, de la forme absolument complète et parfaite, de la forme qui a fait, qui a formé, et sur l'exemple de laquelle toute forme et tout ce qui a une forme ont été formés. Il est impossible, d'une impossibilité absolue, que cette forme, la seule subsistant *absolument* en soi et par soi, la seule éternelle et infinie, soit reçue dans la matière qui existe par un autre, et qui est temporelle et finie. On ne peut donc penser à la matière sans penser qu'il y a une forme qui la surpasse, l'excède par son immensité. C'est ainsi que, par son incapacité absolue de recevoir en elle-même

---

(1) « Materia perficitur per formam, per quam finitur... Forma autem non « perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur. « (I p., q. 7, art. 1.) »

Mais, par rapport à l'âme humaine, cette doctrine n'est vraie qu'en tant qu'on la *considère en elle-même*, comme une forme *subsistant par soi*, et qui est contractée dans cette amplitude par la matière. Mais, considérée dans ses rapports avec le monde extérieur, notre âme est plutôt aidée que contrecarrée dans son opération ; ce qui a fait dire à saint Thomas : *Propter melius animæ est ut sit corpori unita.*

une semblable forme, la matière l'individualise, en l'indiquant, en la confessant une forme unique, une forme seule de sa nature, je dirais presque de son genre, de son espèce, de son individualité. Et cette forme, c'est Dieu (1). »

Mais développons encore davantage cette grande pensée de saint Thomas, *sur le mode dont même les formes angéliques sont terminées par la matière*, afin de prévenir toute conséquence fâcheuse qu'on pourrait en tirer en faveur de la grossière erreur de LA CORPORÉITÉ DES ANGES. Saint Thomas a dit encore : « Les choses qui se ressemblent par l'espèce et diffèrent entre elles par le nombre, ne se ressemblent que par leur forme (substantielle), et ne diffèrent entre elles que par leur matière. Ainsi, Pierre et Paul, qui sont de la même espèce, de l'espèce humaine, et ne sont pas un même individu, parce qu'ils ne sont pas des êtres *numériquement* les mêmes, qu'ils n'ont de ressemblance entre eux que parce qu'ils ont tous les deux une forme de la *même* nature, l'âme intellectuelle, et ne se distinguent l'un de l'autre que par la matière, savoir, par les différentes qualités de leurs corps. » La ressemblance selon l'espèce ne peut donc avoir lieu qu'entre les composés de forme et de matière. Mais les anges ne sont pas composés de forme et de matière : donc il est impossible que les anges se ressemblent par l'espèce, et qu'il y ait deux anges de la même espèce (2).

« Les animaux sont tous du même genre, parce qu'ils sont tous des âmes sensitives, unies à des corps organiques, mais ils ne sont pas tous de la même espèce. Qu'est-ce donc qui constitue la différence des espèces parmi les animaux, si ce n'est

---

(1) « Formæ, quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, « quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans. Forma vero, « quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, potest recipi a pluribus. Sed « illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est *per se subsistens*, ex « hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est « DEUS. (I p., q. 44, art. 44.) »

(2) « Quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed « distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et « forma, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei (I p., « q. 50.) »

qu'ayant tous une âme sensitive, cette âme n'est pas en tous sensitive au même degré déterminé ? » Il en est de même des plantes : elles sont identiques dans le *genre*, parce qu'elles sont toutes des âmes *végétatives* dans des corps organiques ; elles ne sont pas identiques dans l'espèce, elles forment des espèces infiniment différentes, parce qu'elles participent à différents degrés à la vertu végétative. « Or, comme les espèces des animaux ne diffèrent entre elles que par la détermination différente des degrés de la vertu sensitive (1), » et comme les espèces des plantes ne se distinguent que par la détermination différente des degrés de la vertu végétative, de même les anges ne diffèrent entre eux que par la détermination différente des degrés de la nature intellective ; ou parce que l'un d'eux a un degré déterminé de la vertu intellective différent de l'autre. En sorte que chaque ange forme à lui seul une espèce, et que, classés en neuf chœurs, les anges forment autant d'espèces qu'il y a d'individus de la nature angélique.

Saint Thomas nous a aussi répété souvent que la détermination différente des degrés de la vertu intellective tient à la manière différente dont l'intelligence voit l'universel, savoir, à la manière plus ou moins complète et plus ou moins directe de voir l'universel sans le secours du particulier : en un mot, à la plus ou moins grande distance où l'intelligence se trouve naturellement placée par rapport à la matière ; car, renfermée dans l'ICI et dans le MAINTENANT (*hic et nunc*), la matière est le vrai *particulier*. C'est pourquoi l'intelligence humaine, qui, comme le dit toujours saint Thomas, en citant saint Denis l'Aréopagite, est obligée de demander au sens la matière de *son* travail pour se former les idées, et a le plus besoin du particulier pour s'élever à l'universel, est la plus faible, la plus imparfaite parmi les substances intelligentes, et occupe le dernier rang dans leurs espèces.

Ces principes posés, on comprend aisément ce qu'a voulu dire

---

(1) « Differunt specie animalia irrationabilia secundum diversos gradus de« terminatos animæ sensitivæ. Et similiter omnes angeli differunt specie se« cundum diversos gradus naturæ intellectivæ. (I p , q. 50, art. 1.) »

saint Thomas, en attribuant à la matière la propriété d'individualiser même toutes les formes, *séparées* par leur nature de toute matière. Placé, par sa nature spécifique, à un degré déterminé de distance du particulier, ou de la matière, chaque ange n'est *cet* ange et non un autre, que parce qu'il est à *ce* degré de distance de la matière. C'est donc *ce* degré de distance de la matière qui l'*individualise*, ou, ce qui revient au même, c'est parce que la matière est à *ce* degré éloignée de lui, incompatible avec lui : c'est ainsi que la matière individualise même l'ange.

Mais toute substance finie, quelle que soit sa perfection, et par conséquent tout ange pouvant d'une possibilité absolue être substantiellement reçu dans la matière, il n'en est séparé que d'une manière *contingente*. Dieu seul en est séparé d'une manière *absolue*, dans ce sens qu'il ne peut y être *reçu*, à cause de son immensité; *car être reçu dans une chose*, au sens philosophique, c'est *être contenu dans la chose*. Or l'immense ne peut être contenu dans ce qui est mesuré (1). Par conséquent, par son incapacité *absolue*, par rapport *à Dieu seul*, de le recevoir tout en elle-même, la matière, nous le répétons, *singularise* hautement Dieu, prêche l'infini des perfections de Dieu, et *individualise* même Dieu. Seulement, tandis qu'*unie par sa nature* au corps, l'âme humaine est *terminée*, *finie*, *individualisée* par la matière, d'une manière *directe*, *positive* et par *composition*; les substances *séparées*, par leur nature, de tout corps, les anges, et à plus forte raison Dieu, ne sont terminés, finis, indivi-

(1) La personne du Verbe s'est bien substantiellement unie à l'humanité; mais puisque, par l'Incarnation, ce n'est pas la personne de l'homme qui est devenue la personne du Verbe, mais la personne du Verbe qui est devenue la personne de l'homme, et que, par conséquent, en Jésus-Christ, ce n'est pas le Verbe qui subsiste dans l'homme, mais l'homme qui subsiste dans le Verbe et par le Verbe, à la rigueur, ce n'est pas la nature divine qui *a été reçue* dans la nature humaine, mais la nature humaine qui a été *assumée* et *reçue* par la nature divine. Saint Thomas nous a dit plus haut que, dans l'homme, ce n'est pas le corps humain qui contient l'âme, mais c'est plutôt l'âme qui contient le corps : à plus forte raison, en Jésus-Christ, ce n'est pas l'humanité qui a contenu la divinité, mais plutôt la divinité qui a contenu l'humanité.

dualisés par la matière que d'une manière *négative*, *indirecte* et par *exclusion*.

Ainsi donc, d'abord, de ce que l'union substantielle de l'ange avec la matière n'est pas absolument impossible, il ne s'ensuit pas qu'elle ait réellement lieu. Ensuite, pour saint Thomas, la matière n'individualise la nature angélique, et même la nature divine, que d'une manière tout à fait *négative*. Loin donc de l'avoir admise par une pareille doctrine, le grand docteur a formellement exclu la *corporéité des anges*. Nous reviendrons ailleurs sur ce sujet, et nous démontrerons le tort que de vrais et excellents catholiques se donnent en soutenant cette erreur. Pour l'instant, nous allons expliquer encore davantage les deux qualités spéciales de la Forme, d'être, l'âme humaine toujours exceptée, *engendrable* et *corruptible*. L'importance du sujet l'exige, car c'est là le fond de toute la théorie de la philosophie chrétienne sur le composé naturel.

§ 67. *Nouveaux éclaircissements sur les deux qualités de la Forme, d'être* ENGENDRABLE *et* CORRUPTIBLE. — *Différents sens du mot* GÉNÉRATION. — *La loi de la transmission mutuelle de la vie et de la mort. — Comment, dans la Nature, la corruption d'une chose est la génération d'une autre. — La génération et la corruption par l'art expliquent bien ces mystères. — L'âme humaine Forme. — Destruction des formes inférieures par la puissance des formes supérieures. — C'est la forme qui produit la forme.*

Les modernes définissent la corruption : « L'altération dans « les qualités principales, dans la substance d'une chose ; et la « putréfaction, la pourriture qui en résulte. » Ce n'est pas exact. Ce sont là *les effets* de la corruption, plutôt que la corruption elle-même. Le Dictionnaire de l'Académie dit : « *Corrompre* « signifie encore altérer la forme, la figure, l'état de certaines « choses... Ce *sens a vieilli*. » Et cependant ce sens s'approchait plus du vrai sens que la science chrétienne attribuait en philosophie au mot *corruption*, saint Thomas ayant dit : « Rien ne se corrompt que parce que sa forme se sépare de la matière : *Nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur.* »

Mais il ne faut pas oublier que la matière n'existe ni ne peut exister sans une forme quelconque. En effet, le bois, qui se corrompt par l'humidité ou par le feu, pour n'avoir plus sa forme substantielle par laquelle il était *du bois*, n'est pas moins sous une autre forme; car il a la forme des différentes substances dans lesquelles la corruption l'a résolu. Il en est de même du fer corrompu par l'oxydation, des résines corrompues par la distillation, etc. En disant donc que « rien ne se corrompt que par la « séparation de la forme de la matière, » saint Thomas a voulu dire que rien ne se corrompt que par la perte de son *ancienne* forme, par laquelle il était *cette* substance et non pas une autre; mais pour rester sous une autre forme qui en fait une autre substance. Car le même saint Docteur a dit encore : « Le corps mort « de l'homme n'est plus *numériquement* le même qu'il était lors- « qu'il vivait, et cela à cause de la *diversité* de la forme *première*, « qui est l'âme; il est cependant le même par l'identité de la « matière, qui un jour doit s'unir de nouveau à sa forme (1). » Or si le corps mort de l'homme n'est plus *numériquement* le même corps qu'auparavant, mais un autre corps, c'est qu'il a pris une *autre* forme ; car rien n'*est* corps ou une chose matérielle quelconque, que par sa forme. En perdant donc sa *première* forme substantielle, l'âme, par laquelle il était un corps vivant, il est tombé sous une forme *diverse*, celle qui en fait un cadavre, et sous les *diverses* formes des substances dans lesquelles tout cadavre se décompose. S'il reste le même, seulement *selon la matière*, il est évident, pour saint Thomas, « que la corruption n'est « qu'un changement de formes substantielles, s'opérant dans la « matière, qui reste toujours la même. » Ainsi, si une chose matérielle se corrompt, non-seulement elle ne tombe pas dans le néant de l'être, mais elle ne tombe pas même dans l'état de simple *puissance* de l'être (état mitoyen entre l'être en *acte* et le *non-être*); et elle ne quitte une forme que pour rester sous une autre. Mais quant à la matière, elle est, comme on vient de le

---

(1) « Corpus mortuum non est idem numero quod primo fuit dum viveret, « propter *diversitatem formæ*, quæ est anima; est tamen idem identitate « materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda (III p., q. 25, art. 6). »

voir, *incorruptible;* ce ne sont que les formes substantielles qui s'y *diversifient*; ces formes ne s'éloignent d'elle ou ne *périssent* que pour être remplacées par d'autres formes substantielles qui en changent substantiellement la nature, les propriétés et la condition; et, l'âme humaine exceptée, toute forme substantielle du composé naturel est *corruptible*, tandis que la matière ne l'est pas.

En second lieu, le mot *génération*, au sens propre et rigoureux, n'est pour les scolastiques que « l'origine d'un être « vivant d'un autre être vivant dans la même espèce, conservant « son principe; *Origo viventis a vivente, in eadem specie, cum « principio conjuncto.* » Ainsi, les vers qui se produisent dans un cadavre humain en putréfaction ne sont pas *engendrés*, parce qu'ils ne naissent pas d'un *vivant* et n'appartiennent pas à l'espèce humaine. Les cheveux et les poils qui germent dans un corps vivant ne sont pas engendrés non plus, parce qu'ils ne sont pas des êtres vivants dans la même espèce. Enfin, ce qui naît d'une femme n'est engendré, qu'en tant qu'il porte les traces de son principe, de l'être humain. Ce qui ne conserve pas le principe de son origine n'est pas *engendré*, et n'est pas son fils.

Dans un sens plus étendu, la génération n'est que « l'action de produire son semblable; » c'est pourquoi on dit que le feu engendre le feu.

Enfin, dans un sens plus large encore, général et figuré, le mot *génération* signifie production. Ainsi on dit : la *génération* des métaux, des minéraux, du son et même des idées.

Mais, puisque, pour le composé naturel, il n'y a de corruption qu'autant que la matière perd sa forme supérieure pour demeurer dans une forme inférieure, et qu'il n'y a de génération qu'autant que la matière, de sa forme inférieure, est élevée à une forme supérieure; il est évident que, comme toute corruption, à la suite de la perte de la forme supérieure, en laissant la matière en proie à une forme inférieure, implique, en quelque sorte, une génération de cette forme; la génération, au contraire, par cela même qu'elle élève la matière à une forme supérieure, et étouffe et éteint la forme inférieure, implique toujours la corruption. De là cet axiome de la philosophie scolastique que la science moderne a, dans sa grossièreté, tourné en ridicule,

parce qu'elle n'y a rien compris : Que, dans la nature matérielle, la corruption d'une chose est la génération d'une autre chose, *Corruptio unius est generatio alterius.*

« Dans la première formation de la créature corporelle, dit encore saint Thomas, il n'y a pas de transformation ou de passage, de la part de la matière, de l'état de pure *puissance* à l'état d'*acte*. Par conséquent, les formes substantielles des corps de la création furent *immédiatement* produites par la parole toute-puissante de Dieu, à laquelle tout obéit, comme à son propre maître, à sa propre cause. C'est ce que Moïse a voulu nous apprendre, en faisant précéder la création de chaque chose par ces mots : DIEU DIT : QUE CETTE CHOSE OU TELLE AUTRE SE FASSE. C'est encore nous dire que toutes les choses ont été faites et formées par le Verbe de Dieu, de qui, d'après saint Augustin, dérive uniquement toute forme des êtres, toute organisation et toute harmonie de leurs parties. Et qu'on ne nous objecte pas Boëce affirmant : « Que les formes qui se trouvent *dans* la matière, « proviennent des formes qui sont *sans* la matière. » Car, par ces *formes sans la matière,* Boëce n'entend que les raisons des choses qui sont dans l'intelligence divine (1). »

Mais il n'en est pas de même des choses qu'on peut appeler *de la seconde formation.* Ce n'est pas directement de Dieu, mais des lois qu'il a octroyées à la nature, qu'elles tiennent leurs formes substantielles; et tout ce qui, depuis la création, est fait et engendré dans la nature (l'âme humaine exceptée) n'est pas créé, mais reçoit sa forme de l'être qui le fait ou l'engendre.

---

(1) « In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transformatio de potentia in actum; et ideo, formæ corporales, quas in « prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productæ, cui « solum, ad nutum, obedit materia, tanquam propriæ causæ. Unde, ad hoc « significandum, Moyses singulis operibus præmittit : *Dixit Deus fiat hoc et « illud.* In quo significatur formatio rerum per virtutem Dei facta, *a Quo*, secun« dum Aug. (*Tract. I in Joan.*), *est omnis forma et compago et concordia « partium.* Objicitur : Boëtius ait : *A formis quæ sunt sine materia prove« niunt formæ quæ sunt in materia.* Respondeo : Per *formas sine materia,* « Boëtius intelligit rationes rerum quæ sunt in mente divina (I p., q. 65, art. 4). »

La raison en est bien simple. « Quant à son essence, la matière, dit encore saint Thomas, « est en puissance à la forme. « Il faut donc que, considérée par rapport à son essence, la ma- « tière soit en puissance de recevoir la forme de toutes les cho- « ses dont elle est le sujet commun. Or, en recevant une forme « quelconque, la matière n'est constituée en acte que par rap- « port à telle forme ; elle demeure donc toujours en puissance « à toutes les autres formes. Lors même que la matière a reçu « une forme plus parfaite que celle qu'elle avait, ou une forme « possédant la vertu de produire les actes des formes infé- « rieures, elle n'en demeure pas moins dans son état naturel « d'indifférence par rapport à ces mêmes formes inférieures; « parce que ce qui est en *puissance* à l'être est toujours égale- « ment indifférent à l'être parfait ou à l'être imparfait. En sorte « que, comme lorsqu'elle est sous une forme imparfaite, la ma- « tière est toujours en puissance à la forme parfaite ; de même, « lorsqu'elle est sous une forme parfaite, elle reste toujours en « puissance de passer sous une forme imparfaite (1). »

On comprend par là la possibilité ou l'aptitude de la matière actualisée ou unie à une forme, de descendre à une forme inférieure par la *corruption*, et d'être élevée à une forme supérieure par la *génération*. Car, comme la corruption n'est que le passage de la matière d'une forme supérieure à une forme inférieure ; de même la génération n'est que le passage de la matière d'une forme inférieure à une forme supérieure.

Que fait le feu, en s'attachant à un morceau de bois ? il y détruit toutes les propriétés du bois, et de ce bois ; il en fait disparaître la forme substantielle du bois, et il y introduit celle

---

(1) « Materia, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo « quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium « illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in « actu, nisi quantum ad istam formam. Remanet igitur in potentia quantum « ad alias formas. Nec hoc excluditur si una illarum formarum sit perfectior, « et continens in se virtutes alias. Quia potentia, quantum est de se, indiffe- « renter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut, quando est sub « forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso « (I p., q. 66, art. 6). »

du feu ; il corrompt, dans toute la force du terme, le bois. C'est donc par la corruption que le feu engendre le feu.

L'oxygène en fait de même à l'égard de tous les composés naturels : ce n'est qu'en détruisant leur ancienne forme substantielle, c'est-à-dire en les corrompant, qu'il en fait des substances nouvelles. Il en est de même de l'hydrogène, et même du calorique et de l'électricité.

Nulle semence ne germe qu'après avoir perdu son ancienne forme substantielle, pour en prendre un autre, c'est-à-dire après s'être corrompue. Le Fils de Dieu a dit : « Si le grain de froment « ne meurt pas dans le sein de la terre, il devient stérile ; ce « n'est qu'après être mort qu'il rend un fruit abondant : *Nisi « granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum « solum manet ; si autem mortuum fuerit, multum fructum « affert* (Joan. XII). » Or, *mourir*, pour les *composés naturels*, c'est perdre leur ancienne forme substantielle, c'est se corrompre. Ces grandes paroles de l'Évangile nous révèlent donc une des lois les plus constantes et les plus universelles de la création : la loi : « Que, *dans l'ordre physique*, la vie et la mort se transmettent mutuellement la mort et la vie ; que rien ne vit que de ce qui était mort, comme rien ne meurt que ce qui était vivant, et que la mort est la première condition de la vie : » dans ce sens que toute altération de l'être étant, comme l'a dit saint Jean de Damas, une espèce de mort pour l'être ; le composé complet ne surgit que du composé altéré ou corrompu, et que la corruption d'un être est la génération d'un autre être : *Corruptio unius est generatio alterius.*

Enfin, comme nul être *n'est*, et n'est *ce qu'il est*, que par sa forme, tout être engendré ou produit par un autre être n'est qu'un être, sorti d'un être ayant une forme, et n'est qu'un être ayant une forme lui-même, par laquelle il commence à *être* et à être *ce qu'il est.* Tout être corporel, produit par un autre être corporel, reçoit de lui sa forme. Mais nul être agissant n'agit que par sa forme : donc, c'est par sa forme que l'être, engendrant ou produisant, a donné sa forme à l'être engendré ou produit par lui. Toutes les formes naturelles (l'âme humaine toujours exceptée) naissent donc d'autres formes naturelles. C'est ainsi que la forme naturelle est non-seulement *corruptible,* mais

engendrable, et qu'elle est *engendrée*, comme elle se corrompt et périt.

Lorsque nous avons voulu faire comprendre comment la matière *première* est en *puissance* de recevoir toutes les formes *substantielles*, nous avons, d'après le conseil de saint Thomas, rappelé la manière dont la matière *seconde* est en puissance de recevoir toutes les formes *artificielles*, et nous avons expliqué ce qui ne se voit pas par ce qui se voit. Nous en ferons de même pour faire comprendre la *corruptibilité* et l'*engendrabilité* propres de toutes les formes substantielles (sauf l'âme de l'homme) du composé naturel. Nous allons étudier ces propriétés dans les formes accidentelles du composé artistique, et, d'après ce que fait l'art, nous tâcherons de rendre intelligible ce que fait la nature.

Un bloc de marbre, pour n'avoir aucune forme *artistique* qui en fasse une colonne, un chapiteau ou une statue, n'est pas, comme nous l'avons fait observer déjà, dépouillé de toute forme *géométrique*, car il a la forme approximative d'un carré ou d'un cube, ou d'un triangle, ou d'un parallélogramme, etc. Que fait donc l'artiste, lorsqu'il le *transforme* en une statue? Ce mot « transforme » le dit assez. Il ne fait qu'en changer la forme. Il détruit son ancienne forme, et il lui donne une forme nouvelle. Mais qu'est-ce que détruire l'ancienne forme, sinon altérer, corrompre, dans toute la force du terme, le bloc de marbre? Et la forme nouvelle qu'il a acquise en devenant statue, d'où lui est-elle venue? Elle n'existait pas, elle ne lui est venue que de l'art qui l'a engendrée, mais après en avoir fait disparaître la forme ancienne. Ainsi, c'est de la corruption de la forme géométrique qu'avait auparavant le marbre, qu'est sortie, qu'a été engendrée la forme artistique qui en a fait une statue. Or, de la même manière, ce n'est que de la corruption de son ancienne forme substantielle, qu'est engendrée la forme substantielle nouvelle que prend la matière dans tout ce que la nature fait ou engendre; et toute génération nouvelle, dans le composé naturel, ne commence que par la corruption.

Mais, imaginez qu'après que l'artiste a achevé sa statue, l'envie lui prenne de la briser en petits morceaux; que fait-il encore? Il ne fait que détruire la forme de la statue, et donner à son

marbre la forme d'un tas de cailloux et de poussière. C'est donc encore de la corruption de la forme statuaire, qu'a été engendrée la forme informe du tas de cailloux et de poussière dans laquelle le marbre est tombé. De la même manière, ce n'est qu'en perdant sa belle forme, qui en faisait un corps vivant, que le corps d'un animal prend la forme désagréable d'un cadavre, et, comme tout ce qui se corrompt, donne lieu à une génération: tout ce qui est engendré peut tomber dans la corruption.

Mais remarquez que, en passant de l'état de bloc à l'état de statue, aussi bien qu'en passant de l'état de statue à l'état de cailloux et de poussière, le marbre est resté le même, et qu'il n'a fait que changer de forme *artificielle*. Seulement, dans le premier cas, il avait changé une forme imparfaite contre une forme parfaite; tandis que, dans le second cas, il change sa forme parfaite contre une forme imparfaite. C'est ainsi que, dans toute génération, aussi bien que dans toute corruption du composé naturel, la matière première demeure toujours la même; elle ne fait que changer de formes *substantielles*. Seulement, elle atteint le parfait par la génération, tandis qu'elle tombe dans l'imparfait par la corruption. Mais toujours est-il que la forme substantielle est *engendrable* et corruptible, tandis que la matière ne l'est pas.

Il est incontestable que les composés naturels *diffèrent* entre eux, non-seulement par les accidents, mais aussi par la substance. Or, comme on vient de voir, la substance du composé, c'est sa forme, parce que c'est la forme qui le *substancie*, en lui donnant telles qualités, telles propriétés, telles forces, *telle substance*. La différence des formes est donc dans la nature, en raison directe de la différence des substances.

Mais différer d'un autre être n'est, pour tout être, que participer d'une manière diverse et à divers degrés aux propriétés communes de l'être; c'est être plus ou moins complet, plus ou moins parfait, plus ou moins noble que lui: c'est la condition des formes. Depuis l'âme humaine, la plus parfaite de toutes les formes unies à la matière, jusqu'à la forme substantielle du plus petit insecte, et à la forme d'un grain de sable, les formes sont aussi différentes par la variété qu'infinies par le nombre. Non-seulement par rapport à l'espèce, mais aussi par rapport à son

individualité numérique, chaque forme est donc plus ou moins complète, plus ou moins parfaite, plus ou moins noble que l'autre. Et comme l'énergie et la puissance des formes sont en rapport avec leur élévation, autant une forme est plus élevée, autant elle est plus en état de faire, à elle seule, ce que font les formes plus faibles dans le même sujet. Elle n'a donc qu'à s'y produire, à s'y présenter, pour y annuler, pour y éteindre, comme n'ayant plus de raison d'être, toute autre forme d'un ordre inférieur : comme la lumière du soleil, dit saint Thomas, efface celle des astres mineurs. C'est ainsi que, comme il sera bientôt expliqué, la forme intellective, l'âme humaine, la plus puissante des formes associées à la matière, à peine descendue dans le corps, y détruit la forme sensitive, comme celle-ci y avait détruit à son tour la forme végétative. Elle y domine seule, puisque, sans cesser d'être intellective, elle peut, toute seule, exercer en même temps les fonctions de la forme sensitive et de la forme végétative, et même les trois fonctions générales et communes à toutes les formes, de *substancier*, de *spécifier* et d'*individualiser* la matière.

C'est par le même procédé que tout se fait et s'engendre dans la nature corporelle. Toute portion de matière, en contact avec une autre portion de matière, dont la forme est plus imparfaite et plus faible, y détruit cette forme et étend sur elle la sienne; et, par là, elle la rend ce qu'elle est elle-même, et la transsubstantiation naturelle s'accomplit. Approché d'un morceau de bois, le feu, dont la forme est plus énergique que celle du bois, y anéantit cette forme, lui communique la sienne et convertit le bois en feu. Dans l'animal vivant, la forme de la chair est plus puissante que la forme des substances alimentaires chylifiées par la digestion; en les attirant à elle par l'absorption, elle triomphe facilement de la faiblesse de leur forme, leur impose la sienne et les change en chair : et de cette même façon dont la chair fait la chair, la bile fait la bile et le sang fait le sang (1).

---

(1) Dans un passage qu'on lira plus loin, saint Thomas a fait la remarque qu'une petite quantité d'eau, par exemple, mêlée dans le vin, se transforme en vin, devient du vin. *Virtus vini convertit aquam admixtam.* Rien n'est plus vrai. Lorsqu'on soumet à l'épreuve chimique d'usage le vin *pur* du Midi, pour

La génération, comme saint Thomas va nous l'expliquer tout à l'heure, n'est, elle aussi, que la victoire qu'une forme plus parfaite remporte sur une forme moins parfaite; et c'est par ce moyen que tout ce qui engendre, dans la nature matérielle, produit son semblable.

C'est de la même manière que le phénomène d'une certaine espèce de génération s'est opéré au commencement dans les entrailles de la terre, et que les métaux y engendrèrent des métaux, et les fluides des fluides de leur espèce.

La génération, comme la corruption, n'est donc que la matière passant successivement d'une forme à une autre. Ce qui les distingue, nous le répétons, c'est que, dans la génération, la matière ne perd son ancienne forme que pour être élevée à une forme supérieure et noble : tandis que, dans la corruption, au contraire, la matière ne quitte sa forme ancienne que pour tomber sous une forme inférieure et abjecte. A cette exception près, tout ce qui se fait dans la nature matérielle, soit par la corruption, soit par la génération, n'est qu'un changement perpétuel de formes, une transformation incessante de la matière première, qui demeure toujours la même (1).

---

voir s'il contient de l'eau, on n'y en trouve pas une goutte ; et cependant tout le monde sait que ce vin *pur* se fait du moût, mêlé à une certaine quantité d'eau. Il est donc évident que, par la fermentation, la forme prépondérante du moût a détruit la forme plus faible de l'eau, et l'a si complétement changée en sa propre substance, qu'on ne peut plus l'y reconnaître. Le contraire arrive si, dans la fabrication du vin, la quantité de l'eau a été plus grande que celle du moût, ou si l'on mêle de l'eau au vin déjà *fait*. Dans ces deux cas, l'eau y reste de l'eau, au point qu'elle ne peut s'y cacher aux yeux de la science. C'est que, dans ces cas-là, la transsubstantiation n'a pas eu lieu. *Virtus vini*, ajoute saint Thomas, *paulatim, per permixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum*. Ces faits sont des preuves péremptoires en faveur de la théorie dont il s'agit.

(1) Quant à la manière dont tout agent générateur donne la forme à ce qu'il engendre, il en sera longuement question au neuvième chapitre de cette section, où nous développerons la magnifique doctrine de saint Thomas sur les lois de la génération en général et de la génération humaine en particulier, et où le lecteur trouvera résolu, avec le secours de la même doctrine, tout ce qui pourrait rester encore d'objections possibles contre la théorie de la forme substantielle.

Enfin, c'est toujours la forme qui produit la forme, et toute substance change les substances inférieures en sa propre substance. Voilà de la vraie philosophie, et la seule qui explique, autant qu'ils sont explicables, les mystères de la nature.

§ 68. *Encore d'autres explications touchant l'action des formes sur la matière. — Comment les éléments du composé conservent leurs propriétés, même après qu'ils ont perdu leurs formes inférieures, par l'absorption de la forme supérieure. — Plusieurs formes peuvent se trouver dans le même sujet, pourvu qu'elles ne soient pas de la même espèce. — La décomposition des corps animés après leur mort. — Comparaison entre l'action du pouvoir suprême dans le corps social et l'action de la forme suprême dans le corps naturel. — L'ordre naturel n'est que le reflet de l'ordre moral.*

On pourrait opposer que, puisque, d'après les principes scolastiques, nul être n'a de propriétés qu'en tant qu'il est en *acte*, et que rien n'est en acte que par sa forme; subjugués et transformés par la puissance d'une nouvelle forme substantielle, en perdant leur propre forme, les éléments de la matière ou du corps mixte de tout composé naturel devraient perdre toutes leurs propriétés; et cependant on voit que les éléments des corps mixtes, comme la matière de certains minéraux ou du corps de la plante, de la brute et de l'homme, conservent leurs anciennes propriétés, même après avoir subi leur transformation. Saint Thomas a prévenu cette objection. Il distingue deux sortes de mixtion : la mixtion *naturelle*, qu'il appelle la mixtion *selon le Tout*, et la mixtion *artificielle*, qu'il nomme la mixtion *selon le Sens*. C'est que la mixtion de cette dernière espèce, œuvre de l'art, n'est qu'apparente; en réalité, les éléments du corps mixte artificiel conservent leur même forme et n'occupent que des sites différents; demeurent de vrais corps distincts, unis ensemble par le seul rapport de juxtaposition de leurs particules : par conséquent, ce n'est pas là une mixtion véritable. Ce n'est que dans la mixtion de la première espèce, que fait la nature, que les éléments perdent leur ancienne forme, sous l'empire de la nouvelle forme substantielle, qui en fait un composé naturel. C'est donc là la seule mixtion véritable, parce qu'elle seule est une transformation *formelle* ou *selon le Tout*.

Mais, même dans cette transformation, en perdant leur ancienne forme, les éléments du corps mixte, qui la subissent, ne perdent pas tout à fait leurs anciennes propriétés ; et si elles ne s'y trouvent plus *en acte,* ou comme résultat de leur forme, quoique plus faiblement, elles y demeurent toujours *selon leur ancienne vertu*, parce que les qualités propres des éléments survivent à la destruction des formes élémentaires qui en étaient la cause, et qui ont été absorbées ou anéanties par la forme substantielle du Tout. Et ce sont ces qualités, restées *virtuellement* dans les éléments, qui constituent la disposition du corps mixte naturel à recevoir sa forme substantielle, soit une forme morte, comme celle des minéraux, soit une forme vivante, comme celle des êtres animés (1).

On pourrait encore opposer, contre la même doctrine : qu'elle implique ce qui, d'après les principes mêmes de la scolastique, est impossible, savoir, la coexistence de plusieurs formes dans un seul et même sujet. Mais saint Thomas a prévenu et résolu d'avance cette objection aussi, en faisant remarquer que « ce qui est impossible, est seulement l'existence simultanée, dans le même sujet de plusieurs formes DU MÊME GENRE ET DE LA MÊME ESPÈCE : *Plures formæ*, EJUSDEM GENERIS ET SPECIEI, *non possunt esse simul in eodem subjecto.* » Mais, quant aux formes *d'un genre et d'une espèce différents,* il peut bien s'en trouver, et il s'en trouve un grand nombre dans le même sujet, sans qu'il cesse d'être UN. Ainsi donc, outre l'âme *sensitive* qui lui donne l'être, cet être spécifique et cette individualité numérique, il y a, dans la brute, la forme de la chair, la forme du sang, la forme des os, la forme propre de toutes les substances qui composent son corps; car, rien n'étant en acte que par sa

(1) « In mixto (juxta Averroem) elementa sunt distincta secundum situm, et « ideo non erit vera mixtio, quæ est *secundum Totum*, sed mixtio *ad Sensum* « quæ est secundum minima juxta posita... Formæ *elementorum manent* « *in mixto, non actu,* sed virtute; manent enim qualitates propriæ elemento- « rum, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujus- « modi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem « corporis mixti, formam lapidis vel animalis cujuscumque (I p., q. 76, « art. 4). »

forme, nulle de ces substances ne saurait s'y trouver dans son acte déterminé, sans sa propre forme. Mais, ces formes n'étant, ni du *genre* de l'âme, parce qu'elles ne sont pas des formes animantes, ni de l'*espèce* de l'âme sensitive, parce qu'elles ne *sentent* pas, ne sont ni du même genre ni de la même espèce que l'âme sensitive. Par conséquent, en renfermant en lui-même une multitude de ces formes, l'animal n'en a pas moins pour cela une seule âme sensitive, qui en fait un composé substantiel. Ces autres formes, d'un autre genre et d'une autre espèce, ne sont que des formes subalternes, instrumentales, qui n'ont d'être, d'action, de mouvement, qu'en vertu de l'âme sensitive, la forme suprême, la forme reine, la forme substantielle de tout le composé.

La preuve en est que, dès l'instant où cette forme substantielle s'éteint, toutes les formes d'un ordre inférieur se trouvent paralysées et presque anéanties, de manière qu'elles ne peuvent plus fonctionner, et que l'action digestive, nutritive, générative, devient impossible dans tout corps animal, dont l'extinction de l'âme sensitive a fait un cadavre.

Ce n'est pas tout : quelque temps après, on voit une quantité de vers s'emparer de ces débris inanimés, les ronger et les détruire jusqu'à ce qu'il n'en reste qu'un tas de poussière, et quelques os dont la carie, à son tour, aura bientôt raison, en les dissolvant dans le même élément. Tout cela est le résultat de la lutte et de l'action des formes. Soit que les germes de ces vers se trouvent déjà dans les entrailles du cadavre, soit qu'ils y aient été importés et déposés par l'air, les formes de ces germes, ne rencontrant pas la moindre résistance dans les formes amorties des substances en dissolution, s'emparent de ces substances, les pénètrent d'elles-mêmes, les transforment en elles-mêmes. Les œufs éclosent, les animalcules se développent, grandissent, et de nouveaux êtres vivants s'engendrent de ces mortes ruines. C'est ainsi que les vers naissent de la corruption, et que toujours est vrai l'axiome que, « dans la nature matérielle, la corruption d'un être est la génération d'un autre, *Corruptio unius est generatio alterius.* »

Les phénomènes de la végétation, à la suite d'engrais animaux ou végétaux, se produisent par la même cause et de la même manière. L'âme végétative, qui est la forme de la plante vivante,

triomphe facilement, par son énergie, des formes affaiblies des substances dont on l'entoure, les domine, devient leur forme, et les change en sa propre substance, et, par là, elle se nourrit, grandit, et se reproduit dans ses fruits et par ses fruits.

Si, à de rares exceptions près, les minéraux ne peuvent servir à engraisser les plantes, c'est que les formes métalliques sont trop puissantes pour que les formes des substances végétatives puissent les démolir et les remplacer.

Parmi les trois espèces d'âmes ou de formes vivantes que l'on connaît, seule, l'âme intellective, ainsi qu'il sera démontré plus loin, ne s'éteint pas, ne peut s'éteindre, mais survit à la dissolution du corps, est immortelle. Mais si, en tant qu'être intelligent, l'homme participe à l'immortalité des Anges et de Dieu lui-même, en tant qu'être végétatif et sensitif en même temps, c'est-à-dire par rapport à son corps, il partage la nature et les conditions du corps de la plante et de la brute. Séparé de l'âme, qui est sa forme substantielle, le corps de l'homme aussi se corrompt, se dissout; et ses restes, après avoir été exploités par les formes plus actives d'autres substances, et avoir engendré des vers, finit, lui aussi, dans la poussière, le premier élément dont il est formé: *Pulvis es, et in pulverem reverteris* (Gen., III).

On a entendu les Princes des Apôtres, saint Pierre et saint Paul, appeler les évêques « la FORME du clergé et des fidèles. » C'est une grande et belle pensée. C'est nous dire que le pouvoir est dans le corps moral, la société (soit domestique, soit politique, soit religieuse), ce que la forme substantielle est dans le corps physique, le composé naturel; c'est nous dire que, comme tout pouvoir est forme, toute forme substantielle est pouvoir. Rien n'est plus vrai. Ces deux créations de la Sagesse infinie s'éclairent, s'expliquent mutuellement, et l'on peut comprendre toujours mieux l'une par l'autre.

Nulle réunion d'individus, de familles, de peuples, n'existe, ne saurait exister, à l'état de *société*, sans un pouvoir. Cependant, tout en ayant actuellement un pouvoir, et ne pouvant se soustraire à la nécessité d'en avoir un, toute réunion semblable demeure toujours *en puissance*, est toujours capable de recevoir toute espèce de pouvoir. En effet, particulièrement de nos jours, elle en change bien souvent. Mais c'est le pouvoir qui détermine

la société, qui la spécifie, l'individualise et lui donne un nom. C'est d'après la nature du pouvoir qui la régit, qu'une société est ce qu'elle est, une monarchie ou une république, une société domestique, ou politique, ou religieuse, ou commerciale, etc. De même, nulle portion de matière première n'existe, ne saurait exister, à *l'état de composé*, sans une forme. Cependant, tout en ayant actuellement une forme, et ne pouvant se dispenser d'en avoir une, toute portion de matière demeure toujours en puissance, est toujours capable de recevoir toute espèce de forme. Mais c'est la forme qui détermine la matière, la spécifie, l'individualise, et en fait ce corps et non pas un autre.

Dès l'instant où le pouvoir n'est plus, à moins qu'un autre pouvoir quelconque ne le remplace tout de suite, le corps social se dissout; les familles ou les individus qui le composaient cherchent à former des associations plus petites, mais n'ayant plus de but commun et ne se préoccupant que de leurs intérêts privés, et qui n'ont ni consistance ni durée. Il n'y a plus que des individus détachés, et point de société. C'est une voûte ou un arceau auquel on a ôté la clef, et dont il ne reste que des pierres dispersées et une ruine. De même, dès l'instant où la forme substantielle disparaît, le composé naturel parfait, ou le corps de l'homme, de la brute, de la plante, se décompose; les différentes substances qui le formaient, et dont les formes subalternes ont été privées de la force qu'elles puisaient à la forme suprême, s'unissent en des composés plus petits, n'ayant plus un but commun d'action et ne fonctionnant que pour leur propre compte, se démolissant les uns les autres : il n'y a plus que des substances rivales, tendant à se rapetisser toujours davantage, et partant plus de composé. C'est la corruption, véritable anarchie du composé naturel, comme l'anarchie est la dissolution, la corruption véritable de la société.

M. de Maistre a fait observer que, lorsqu'on discute la question: *Si c'est le pouvoir qui est pour le peuple, ou si c'est le peuple qui est pour le pouvoir*, on ne sait ce qu'on dit; car, ajoute-t-il, ni le pouvoir n'est pour le peuple, ni le peuple n'est pour le pouvoir; mais l'un et l'autre sont, afin que la société existe, d'après les desseins de l'Auteur suprême de l'ordre social. De même, on peut dire que, ni la matière n'est pour la forme, ni la forme

n'est pour la matière; mais la matière et la forme sont, afin que le composé naturel existe, selon les desseins de l'Auteur suprême de l'ordre naturel.

Comme donc il n'y a pas de pouvoir sans sujet, ni de sujet sans pouvoir, et que, soit que le pouvoir manque au sujet, soit que le sujet manque au pouvoir, en dehors de leur accord il n'y a pas de société; de même, il n'y a pas de forme (*corporelle*) sans matière, ni de matière sans forme : et, soit que la forme fasse défaut à la matière, soit que la matière fasse défaut à la forme, en dehors de leur union il n'y a plus de composé.

Le pouvoir manque au peuple, lorsqu'il s'en éloigne, l'abandonne, ou qu'il périt. Le peuple manque au pouvoir, lorsqu'il lui refuse l'obéissance qui lui est due et le place dans l'impossibilité d'exercer ses fonctions. De même, la forme manque à la matière, lorsqu'elle s'en sépare ou s'éteint; et la matière manque à la forme, lorsque, par l'affaiblissement et la lutte des formes subalternes, elle n'est plus apte à subir l'action de la forme suprême.

Il est vrai que, comme, dans le corps social, bien souvent le peuple ne manque au pouvoir, ne se révolte contre le pouvoir, qu'après que le pouvoir a, par les excès de son autorité, indisposé le peuple et s'est révolté lui-même contre le peuple ; de même, dans le composé naturel, bien souvent la matière ne fait défaut à la forme qu'après que la forme, par des excès de son énergie naturelle ou de ses actes (si c'est une forme libre), a usé et porté atteinte à l'organisme de la matière. Mais, toujours est-il que, comme dans une société où, quelle qu'en soit la cause, on n'obéit pas, le pouvoir est impossible ; de même, dans un corps où les formes subalternes, affaiblies ou altérées, ne fonctionnent pas régulièrement, dans le ressort et dans la mesure de leurs opérations, la permanence de la forme n'y est plus possible; et que, si c'est une forme, comme l'âme des brutes et des plantes, qui n'a pas de subsistance par elle-même, elle doit s'y éteindre, et si c'est une forme subsistant par elle-même (comme l'âme humaine), elle doit s'en séparer, et mort doit s'ensuivre. Car nulle forme, unie substantiellement à la matière, ne saurait demeurer *dans* la matière ou *avec* la matière, dès l'instant où, par la destruction ou l'inaction des principaux organes et par la corruption

des humeurs, la matière n'est plus apte à concourir avec la forme, à servir la forme pour atteindre le but final du composé.

Voilà ce qu'est la doctrine de la matière et de la forme substantielle des scolastiques. N'est-elle pas simple, naturelle, raisonnable? N'est-elle pas le corollaire nécessaire de ce fait éclatant: Que l'ordre naturel n'est que le reflet de l'ordre moral, et l'ordre moral le reflet de l'ordre naturel; que ces différents ordres reposent sur le même principe, suivent les mêmes lois, et que la création n'est qu'une seule et même pensée de Dieu, modifiée, réalisée, représentée sous des formes différentes? Et dès lors, tout l'acharnement, toute la fureur avec laquelle on a combattu cette doctrine, sont-ils, peuvent-ils être le symptôme d'autre maladie que le déraisonnement, la haine de l'esprit, ou la haine, le déraisonnement du cœur?

Maintenant, nous allons faire ressortir, d'une manière plus lumineuse encore, la vérité de cette conclusion, de l'examen des systèmes différents par lesquels la science moderne a prétendu remplacer la théorie de la philosophie chrétienne que nous venons d'exposer, sur la composition et la nature des corps.

TROISIÈME CHAPITRE.

DES SYSTÈMES DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE, ANCIENNE ET MODERNE, COMPARÉS AVEC LES SYSTÈMES DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, TOUCHANT LES ÉLÉMENTS DES CORPS.

§ 69. *Différents systèmes des anciens philosophes païens*, sur la composition des corps, et leur absurdité. — *La doctrine païenne d'*UN ÉLÉMENT UNIQUE DES CORPS, *restaurée par Descartes, et professée de nos jours.* — *Les* MONADES *de Leibnitz ne sont que la doctrine de Descartes, avec un surcroît d'absurdités.* — *Ces deux Réformateurs de la philosophie n'ont voulu que jouer à la fabrique du monde; cependant ils n'en ont pas moins été suivis par Gassendi et par Newton.*

La philosophie s'est, dans tous les temps, occupée tout particulièrement du composé naturel, et a cherché à deviner les éléments qu'il contient, et la manière dont il se forme.

Parmi les naturalistes anciens, quelques-uns n'ont admis qu'un seul principe des choses naturelles. Ce principe, pour Thalès, c'était l'*Eau;* pour Xénophane, la *Terre;* pour Phérécide, l'*Air;* pour Héraclite, le *Feu.* D'autres ont pensé que les corps résultent de plusieurs éléments. D'après Parménide, ces éléments ne seraient que deux, l'Air et le Feu. Empédocles voulut qu'ils fussent quatre : la Terre, l'Eau, le Feu et l'Air ; et, préludant à l'*Attraction* et à la *Répulsion*, dont se glorifient tant les physiciens modernes, il y ajouta l'*Amitié*, qui rapproche et unit les éléments entre eux, et l'*Opposition* (*lis*), qui balance leurs tendances et leurs forces.

Selon Démocrite et Épicure, les choses naturelles seraient formées d'*Atomes* indivisibles, infinis par leur nombre, homogènes par leur nature, et ne différant entre eux que par la figure. Enfin, Anaxagore imagina que les atomes forment plusieurs espèces, essentiellement différentes l'une de l'autre par leur nature. Il existerait, selon lui, un nombre infini d'atomes-chair, un nombre infini d'atomes-sang, un nombre infini d'atomes-os, un nombre infini d'atomes-or, argent, fer, etc., ayant tous la force innée d'attirer à eux leurs semblables et de s'y unir ; et c'est de ces rapprochements et de ces unions, que résulteraient les différents corps et les parties qui les composent. C'est ce qu'on appelle l'*Homiomérie*, ou *le système des parties similaires d'Anaxagore.*

La fausseté de toutes ces hypothèses sauta aux yeux. D'abord, si les corps, fait observer saint Thomas, n'étaient formés que d'un seul élément homogène, ils ne différeraient entre eux que par les apparences, par un degré plus ou moins grand de *condensation* ou de *raréfaction*, et non par la diversité de leurs qualités substantielles, ce qui est contre l'expérience des faits, et le fait de l'expérience. Car, les choses naturelles diffèrent entre elles, non-seulement par rapport aux accidents, mais aussi par rapport à la substance. Le feu et l'eau, par exemple, sont des choses radicalement différentes, non-seulement par la figure, la couleur, le lieu qu'ils occupent, mais aussi par leurs propriétés, qui découlent immédiatement et nécessairement de leur essence. Le feu est essentiellement chaud et brûlant, l'eau, humide et rafraîchissante ; le feu tend à s'élever et à se répandre en haut ; l'eau, comme tous les fluides, cherche le niveau et le bas. Voilà donc

des différences tout à fait essentielles. Or les choses qui diffèrent par l'essence, diffèrent par la substance aussi. Le feu et l'eau sont donc des choses substantiellement différentes. Dites la même chose de tous les corps naturels ; ils ne sont pas, ne peuvent être le résultat d'un élément unique, d'une unique et même substance.

Si, au contraire, les corps résultaient d'éléments différents par leur nature, et diversement combinés entre eux par le concours fortuit des atomes, ou bien par l'*attraction d'affinité*, ils se formeraient d'êtres préexistant en *acte*. Ils ne seraient donc que des agrégations ou des agglomérations *accidentelles*, et non des composés *substantiels*. Les opérations de la nature ne seraient qu'une illusion perpétuelle ; rien ne s'y *ferait* réellement, n'y serait réellement *engendré*, car rien ne se fait *substantiellement*, rien n'est *substantiellement* engendré, qu'en tant qu'il passe de l'état de substance en *puissance*, à l'état de substance *en acte*. Mais le passage de l'état d'*accident* en puissance à l'état d'*accident* en acte, n'est qu'une composition et une génération purement *accidentelle*.

Il n'y a eu qu'Aristote, parmi les anciens, qui ait connu et établi ce grand principe : « Que la formation et la génération des corps ne se fait, dans la nature et par la nature, que par le passage de l'être en *puissance* à l'être en *acte*. » Mais, outre qu'il n'a pas, lui le premier, deviné cette théorie, mais qu'il l'a, comme celle sur l'âme, puisée aux livres des philosophes indiens, qui l'avaient, à leur tour, apprise à l'école du sens commun et de la tradition primitive, Aristote, en y mêlant quelque chose des bizarreries de l'esprit grec, a fait de cette théorie-vérité une théorie-erreur. Il a admis, comme l'on sait, que la matière première, dont se sont formés et se forment toujours les corps naturels, est éternelle. Si elle est éternelle, elle est en *acte* ; car rien n'est plus en *acte* que ce qui existe de toute éternité. Ainsi, selon Aristote, la formation et la génération des corps résulteraient d'une matière *en puissance* par le mot, mais, par le fait, existant réellement *en acte*. Au fond donc, la doctrine d'Aristote ne différerait de celle des philosophes qui l'avaient précédé, que par la clarté de moins, et la contradiction de plus.

Les hypothèses fabriquées, à grands frais d'imagination par les

naturalistes modernes, ne sont pas plus heureuses. Comme les anciens, ils forment deux écoles ou deux sectes : la première n'admet qu'un seul principe substantiel, *en acte;* la seconde reconnaît plusieurs principes substantiels et *en acte*, eux aussi, et servant de matière et de base à la formation des corps.

Le fondateur de la première de ces deux écoles a été Descartes. Nous ne nous arrêterons pas longuement sur sa théorie, parce que son auteur lui-même ne l'a donnée que comme un *jeu*, ayant prévenu ses lecteurs, avec une outrecuidance inconnue jusqu'à lui : « Qu'avec les particules de la matière subtile et le mouve- « ment, il allait, *en jouant*, fabriquer l'univers. » Et d'ailleurs, le raisonnement n'a plus rien à faire contre la doctrine des tourbillons cartésiens et des étranges phénomènes qui en seraient résultés, parce qu'elle a été depuis longtemps tuée par le ridicule et enterrée au Vaudeville.

Nous observerons seulement que c'est à cette école que se sont formées les fortes têtes qui, de nos jours, ont voulu *jouer*, elles aussi, à *la fabrique de l'Univers.* Car, pour Fourier, tout a été fait (on ne sait par qui) avec le principe de l'*animalité :* en sorte que la terre, et le monde tout entier, n'est qu'un *grand animal.* On dirait que, sous ces couleurs, Fourier ait voulu peindre la nature et les dimensions de son individualité. Pour la Mennais c'est l'Éther, *grande et incessante émanation de la substance divine*, et renfermant à l'état latent l'électricité, la lumière et le calorique, qui fournit la substance de tous les êtres. Pour Pierre Leroux, rien n'*est* que par son *identification* avec Dieu. Pour Toureil, admettant Dieu comme une *synthèse absolue*, et l'homme comme son analyse, c'est de la synthèse de Dieu, analysé par l'homme, qu'est sorti l'univers. Le Principe universel de Tout, trouvé par le Courtier, n'est au fond que la matière, car l'humanité tout entière n'est sortie que du soleil ; et si Dieu n'en est pas sorti, c'est qu'il n'existe pas. Il est vrai que cet auteur nous parle de l'*esprit*, comme concourant à la formation des corps ; mais, puisqu'il n'attribue à l'esprit que des *devoirs* envers la *matière*, et ne réserve qu'à la matière toute domination et tout *droit*, son *esprit*, au service de la matière, n'est lui-même, au fond, que de la matière.

Dans sa RÉVÉLATION NOUVELLE DE LA SCIENCE PHYSIQUE, le

malheureux Durand, qui en a tant voulu aux Newtoniens, qui, du reste, le lui ont rendu, a révélé au monde, qui ne s'en doute pas et ne lui en a su le moindre gré, que tout ce qui existe n'est que le développement d'une seule molécule d'oxygène, que Dieu, l'ayant un jour rencontrée sur son chemin, jeta dans l'espace, et qui, renfermant en elle-même les principes constitutifs de toute vitalité, s'est reproduite en elle-même et par elle-même, *comme le polype d'eau douce,* et a formé les étoiles, le soleil, les planètes et tous les êtres. Cette intervention si mesquine de la part de Dieu, dans la création du monde, ayant paru par trop ridicule à Makintoch, il n'en a pas voulu du tout; et, selon lui, c'est l'*électricité* qui, ayant donné à la *matière éternelle* trois existences successives, la première *gazeuse*, la seconde *fluide,* et la dernière *solide,* a fait le monde, sans que Dieu s'en soit mêlé le moins du monde.

Ainsi, pour Descartes, quoique ce soit la *matière subtile* qui aurait tout fait, Dieu aurait au moins créé la matière et lui aurait imprimé le mouvement; tandis que pour les naturalistes que nous venons de nommer, ou Dieu n'aurait rien créé du tout, ou il aurait formé le Tout de sa propre substance, même la matière, ou la matière aurait tout formé de son propre fonds, même Dieu. A cette exception près, ces songes-creux appartiennent tous à l'école cartésienne, pour laquelle toute la nature ne résulte que d'un élément unique, d'un unique principe; et leurs systèmes — si l'on peut donner ce nom à des rêves d'esprits malades — ne sont que de tristes modifications des systèmes des anciens physiciens et de celui de Descartes, avec l'impiété de plus. Aussi, ils ont eu le même sort. L'esprit français, si frondeur, mais si juste, les a tous réunis dans un recueil intitulé *l'Almanach des réformateurs.* En vérité, c'est là la place, propre aux philosophes d'almanach.

Leibnitz a enseigné que les corps ne sont que des *nombres*, renfermant une infinité d'unités, et se résolvant dans ces mêmes unités, comme dans leurs derniers éléments; il a appelé *monades* ces unités élémentaires des corps. C'est, comme on le voit, la doctrine de Pythagore, toute pure. Et puisque ces monades ne sont que des *êtres simples*, leur auteur a trouvé bon d'appeler *monades* tous les êtres simples, les âmes humaines, les anges et

Dieu lui-même. Ainsi, pour ce philosophe, Dieu, les anges, les âmes humaines et les éléments des corps, partageant la même *simplicité,* seraient de la même nature. Voilà donc que ce Leibnitz, qui n'a eu rien moins que de l'admiration pour la physique de Descartes, se met à sa suite, en professant, lui aussi, la doctrine (absurde lorsqu'elle n'est pas impie) *de l'unité du premier principe, du premier élément de tout ce qui existe.* Cependant les monades leibnitziennes, qui composent les corps, auraient d'étranges qualités qui leur sont toutes propres. 1° Elles sont douées d'une certaine vertu de *représenter* l'univers, mais *sans s'en apercevoir* (*sine adperceptione*). 2° Elles jouiraient d'une force intérieure qui serait la cause de tous les changements naturels. 3° Il n'y en aurait pas deux tout à fait ressemblantes. 4° Nulle monade ne peut jamais influer *physiquement* sur une autre, ce qui ne les empêche pas de s'unir *physiquement,* et de former des corps *physiques*, etc., etc.

Quel spectacle que de voir un si grand esprit tombé si bas, et (comme l'a dit le jésuite P. Mako, son admirateur et son panégyriste) « entassant niaiseries sur niaiseries, absurdités sur absur- « dités, et finissant par ne pas s'entendre lui-même ! » Il faut donc penser que, par son système sur les principes des corps, le prince des philosophes allemands a voulu moins expliquer la matière que *jouer* à l'esprit, à l'imitation de Descartes (1). Voilà donc les deux philosophes qui ont fait le plus parler d'eux, dans ces derniers temps, nous apprenant eux-mêmes qu'on ne doit point prendre au sérieux leurs systèmes sur la formation des corps, et que ce n'a été, de leur part, qu'un moyen comme un autre de se moquer de leurs lecteurs, au risque de les obliger à leur rendre avec usure plaisanterie pour plaisanterie, mépris pour mépris. Et voilà ce que les deux plus célèbres réformateurs de la science moderne, les deux fondateurs de la *grande philosophie*, ont su trouver de mieux, pour remplacer la doctrine *bar-*

---

(1) En effet, dans une de ses lettres, publiée par le docte cardinal Gerdil, dans son ouvrage l'*Introduzione allo studio della religione* (p. 44), Leibnitz aurait dit : « Je suis étonné de voir que les savants ne se sont pas encore aper- « çus que l'opinion que j'ai soutenue dans ma THÉODICÉE, sur les principes des « corps, n'est qu'un *jeu* que j'ai fait pour faire parade d'esprit (*Ingenii vendi-* « *tandi causa*). »

bare des scolastiques, sur les principes des choses naturelles!

Cependant, le système des Monades n'en a pas moins fait son chemin. Gassendi, et, ce qui est plus surprenant, Newton lui-même, s'y sont laissé prendre. Seulement les monades de Gassendi sont non étendues, indivisibles et privées de toutes les autres propriétés de la matière, tandis que les atomes de Newton sont solides, ont une figure propre à eux; mais, par une coïncidence fort singulière, elles ne peuvent jamais être *divisées* par une puissance naturelle, quelque grande qu'elle soit.

§ 70. *Les modifications apportées au système des Monades de Leibnitz, par le P. Boscowich, n'ont fait qu'en multiplier les contradictions et les absurdités. L'*IDÉALISME *et le* SCEPTICISME *en sortent nécessairement, et en sont sortis, en effet, en Allemagne, en Italie et partout où on le suit même de nos jours. — Les scolastiques ont eu bien raison de s'occuper sérieusement de la question de la composition des corps.*

Mais voici quelque chose de plus étrange encore : le P. Mako, après avoir stigmatisé, comme on vient de l'entendre, le système des monades de Leibnitz, ne l'a pas moins suivi et soutenu lui-même, comme l'unique et vrai système qu'on doive suivre et soutenir sur l'origine des corps.

Il est vrai qu'il ne l'a adopté que sous le bénéfice des modifications qu'y avait introduites le P. Boscowich, son confrère. Mais, plus poëte que philosophe, par les modifications qu'il a apportées au système des monades leibnitziennes, le P. Boscowich n'a fait que renchérir sur son idéalisme et sur son absurdité. Les monades *modifiées* par lui ne sont les principes des composés naturels qu'autant qu'on les admet douées d'une force *attractive* de *prédilection*, par laquelle les monades s'attirent mutuellement l'une l'autre; et, en même temps, d'une force *répulsive*, qui les empêche d'en venir à un *contact réel*; car, n'ayant point de parties, elles ne sauraient s'unir sans se toucher en tout (*in toto*), c'est-à-dire sans se *compénétrer*, ce qui rendrait l'Étendue et le Continu impossibles.

Malheureux replâtrage de la doctrine d'Anaxagore sur les *affinités des substances*, et de la doctrine d'Empédocle sur les principes d'*Amitié* et d'*Opposition*, communs à tous les éléments, l'hypothèse boscowichienne n'a donc pas même la triste gloire

d'être une erreur nouvelle, et, par surcroît, c'est une erreur capitale, source des plus graves erreurs.

On peut d'abord faire à cette hypothèse le même reproche qu'à la suite de saint Thomas nous venons de faire aux hypothèses des Naturalistes anciens, qui, ne donnant qu'un élément unique à toute la nature corporelle, ont nié la différence essentielle des substances, et se sont, par ce seul fait, mis en révolte contre l'évidence de la raison et contre le sens commun de l'humanité.

En second lieu, par la même raison par laquelle deux particules *non étendues* ne peuvent se toucher sans se compénétrer et devenir une seule et même particule, elles ne peuvent non plus s'attirer et se repousser en même temps. Il est possible qu'une chose en attire et en repousse en même temps une autre, sous différents rapports; il est possible qu'un corps étendu attire un corps étendu par un de ses côtés, et qu'en même temps il le repousse par un autre; mais dans l'hypothèse que nous discutons il s'agit d'êtres *simples* et *indivisibles*, qui n'ont pas la moindre étendue, la plus mince figure. Or, nul être simple, indivisible et non étendu ne peut exercer en même temps deux actions *contraires*, à l'égard d'un même terme, d'un même être, également simple, indivisible et non étendu. Nulle monade donc, de la nature de celles dont il s'agit, ne saurait en même temps en attirer et en repousser une autre. L'action attractive et l'action répulsive partiraient d'un seul et même point, et porteraient sur un seul et même point. Or, deux actions contraires et diamétralement opposées ne sauraient jamais partir du même point et se terminer à un même point, sans se neutraliser et manquer complétement leur effet. Quoique indéterminés dans leurs actes (car *l'indétermination* est de l'essence de la liberté), les êtres libres eux-mêmes ne peuvent cependant admettre et nier, aimer et détester *en même temps* la même chose. A plus forte raison, les êtres matériels, qui ne sont pas libres, et qui, par conséquent, sont nécessairement déterminés dans leurs actes, ne peuvent en même temps attirer et repousser les mêmes objets.

Et qu'on ne dise pas « que ce n'est là que le système de l'at-« traction et de la répulsion des corps célestes, appliqué à l'ex-« plication des phénomènes des corps terrestres; » car, d'après la doctrine newtonienne sur la cause du mouvement des astres,

le soleil attire à lui les planètes parce qu'il est leur centre, et les planètes tendent continuellement à s'éloigner du soleil, par la tangente, en vertu du mouvement de *projection* en ligne droite que Dieu leur imprima en les créant : et de ce double mouvement, en sens contraire, résulte le mouvement de rotation des planètes autour du soleil : par la même raison par laquelle la fronde décrit un mouvement circulaire autour de la main qui la fait tourner. Ainsi donc, dans ce système, le principe de ce qu'on appelle « la force centripète » ou de l'*attraction* est dans le soleil ; le principe de ce qu'on nomme « la force centrifuge » ou de *répulsion* est dans la planète ; tandis que, dans la théorie boscowichienne, la même monade attire et repousse une monade qui la repousse et l'attire avec la même force. Deux mouvements dans un sens opposé, deux forces contraires, sont attribués au même être ; et on veut qu'ils soient exercés en même temps, à l'égard d'un même être, ce qui est le comble de la contradiction et de l'absurdité.

En troisième lieu, il est impossible qu'un Tout concret, physique, et par conséquent étendu et continu, résulte de parties abstraites, idéales, et par conséquent non continues et non étendues. Or, les monades de Leibnitz, simplifiées encore davantage par le P. Boscowich, ne sont que des parcelles privées de toute continuité, de toute étendue, de toute solidité et de toutes les conditions de la matière : ce sont les Nombres de Pythagore, qui n'ont rien de matériel ; ce sont de petites substances qui n'ont rien de substantiel, mais qui sont tout à fait idéales et abstraites. Il est donc impossible qu'elles forment des concrets physiques, étendus, continus, de vrais corps.

Cette conséquence découle si évidemment et si nécessairement des principes boscowichiens que leur auteur n'a pas osé la contester. Qu'a-t-il donc fait ? A l'exemple de tous les coryphées de la science moderne, qui nient effrontément tout ce qu'ils ne savent pas expliquer, le P. Boscowich et ses complices, ne pouvant concilier avec leurs principes l'existence du Continu physique, ont assuré sans façon « que le Continu physique n'existe « pas et ne saurait exister dans la nature ; que tout ce qui se « dit *continu* n'en a que les apparences ; qu'en réalité, ce qu'on « croit un Continu, un corps, n'est qu'une agrégation d'êtres

« simples, nageant dans le vide, sans se toucher et sans pouvoir se « toucher. »

Mais, la quantité étendue et continue est une propriété si essentielle de la matière et des corps, que, la nier, c'est nier la matière et les corps. Cette bizarre doctrine *sur la formation des corps* n'est donc, au fond, que la négation pure et simple de la substance, de la matière et de la réalité des corps ; n'est que l'IDÉALISME dans toute sa nudité. Étonnez-vous donc que, comme nous l'avons déjà fait remarquer, Malebranche, *le grand disciple de Descartes*, et toute l'école cartésienne orthodoxe, aient, en France, fini par nier l'existence de la matière, et que Wolf, *le grand disciple de Leibnitz*, et toute l'école leibnitzienne orthodoxe, aient, en Allemagne, fini par nier la réalité des corps !

Mais si la matière et les corps n'existent réellement pas, nos sens, en nous assurant que la matière et les corps existent, mentent, nous égarent et nous trompent ; le genre humain tout entier, qui a toujours cru, qui croit toujours à l'existence de la matière et à la réalité des corps, a toujours été, est toujours dans l'illusion et dans l'erreur ; l'univers n'est qu'une lanterne magique, où l'on croit voir ce qui n'existe pas, et où l'homme n'a rien de mieux à faire que de se défier, en *tout* et *toujours*, du témoignage des sens, s'il ne veut pas être le jeu perpétuel des plus déplorables illusions.

Mais, si l'homme ne doit pas se fier au témoignage universel et constant des sens, *sains et bien appliqués*, pourquoi se fierait-il aux perceptions claires et distinctes de l'intellect *bien raisonnant?* Si ses sens se trompent si grossièrement sur l'étendu, le continu, la matérialité des corps, qu'est-ce qui pourrait lui assurer que son intellect ne se trompe pas sur la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme? La Révélation divine elle-même ne lui est attestée que par la parole d'autres hommes, au corps desquels l'homme ne doit pas croire, parce que ce corps n'existe pas. Pourquoi serait-il donc obligé de croire à leur parole, qui n'est elle-même qu'un jeu de l'air sur son oreille, qui n'existent pas non plus, puisque l'air et l'oreille sont aussi des choses corporelles? Si rien n'existe de ce que l'homme perçoit par les yeux du corps, pourquoi existerait-il réellement un seul des objets qu'il ne peut atteindre que par les yeux de l'esprit? S'il ne

doit pas croire au monde corporel qu'il voit, pourquoi croirait-il au monde spirituel qu'il ne voit pas ? Si le monde matériel n'existe pas, pourquoi existerait-il un monde intellectuel, et Dieu lui-même, qui ne nous sont révélés que par le monde matériel, qui, pour nos idéalistes, n'existe pas ? *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.....*

C'est ainsi que le scepticisme, sur l'existence de ce qui forme le monde spirituel, sort nécessairement du scepticisme sur l'existence de ce qui forme le monde corporel.

En effet, c'est en marchant dans cette voie que le cartésianisme, développé par Malebranche, repris en sous-œuvre par Royer-Collard, et transformé en rationalisme et en idéalisme par M. Cousin, a fini par apprendre à la France, par l'organe de M. Renan, « que les doctrines sont indifférentes, que la vraie « science consiste à critiquer tout et à n'affirmer rien. »

C'est en marchant dans la même voie que le leibnitzianisme, prôné par Wolff, habillé en arlequin par Boscowich, et devenu, lui aussi, rationalisme et idéalisme pur dans les mains de Kant, a fini par dire à l'Allemagne, par l'organe de Hegel, « Que savoir, c'est nier. » En sorte que, ce n'est pas seulement par ses fausses théories sur l'origine des idées, mais que c'est aussi par ses systèmes déplorables sur la composition des corps, que la philosophie moderne s'est engouffrée dans un scepticisme plus complet et plus absolu que celui des anciens. Car, au témoignage de Cicéron, l'ACADÉMIE, ayant fait bon marché de toutes les certitudes, avait au moins épargné les probabilités, et s'y était accrochée comme à l'unique planche qu'elle s'était ménagée, pour se sauver du naufrage de toute espèce de croyances : *Nos probabilia sequimur; percipi quid posse negamus;* tandis que, pour les Académiciens de nos jours, le Probable est aussi chimérique que le Certain : et le dernier mot de la philosophie est le Néant.

Et cependant, sauf les écoles cartésiennes, où l'on cherche toujours à s'entendre avec Malebranche touchant l'origine des corps, aussi bien que touchant l'origine des idées, cette doctrine boscowichienne, aussi absurde dans ses principes que funeste dans ses conséquences, n'en est pas moins enseignée dans presque toutes les écoles où l'on daigne s'occuper encore du *composé* naturel, au point de vue métaphysique; même dans presque tous

les séminaires, particulièrement en Italie, en Allemagne, en Espagne et en Amérique; et même dans les écoles de certaines corporations religieuses, dont cependant les plus grands hommes ne doivent la puissance de leur savoir et leur juste célébrité qu'à leurs profondes études sur la science scolastique; oui, même dans ces écoles (1), on n'a remplacé la physique de saint Thomas (dont on ose même se moquer) que par ces théories nébuleuses que la moderne Allemagne n'a empruntées qu'à la Grèce ancienne. On ne met dans les mains des élèves que les *Institutiones* de Mako, de Storchenau, de Gonovgi, ou d'autres auteurs, qui, avec moins de talent philosophique, ne font que renchérir sur leurs dangereuses utopies. Et c'est ainsi qu'après avoir gâté le cœur des jeunes gens par la littérature païenne, on fausse leur esprit par la philosophie païenne, et qu'après avoir compromis leur moralité, on compromet leur foi. C'est ce qu'on appelle : « Bien élever la jeunesse chrétienne! »

On voit par cette analyse combien les philosophes chrétiens, saint Thomas à leur tête, ont été prévoyants et sages en attachant une si grande importance à la vraie doctrine sur la nature et les principes des corps, et en la soutenant presque avec autant de zèle que la vraie doctrine sur la nature et les opérations de l'esprit. L'on voit pourquoi, nous aussi, nous sommes si sérieusement occupé de ce sujet. Ces deux branches de la vraie philosophie se tiennent liées aussi étroitement ensemble que l'âme et le corps. De même qu'on ne peut fronder l'une sans dégrader l'autre, de même la vraie science de l'homme corporel aide autant à faire connaître l'homme spirituel que la vraie science de l'homme spirituel aide à faire connaître l'homme corporel. C'est le but que nous nous sommes proposé dans ce chapitre: poursuivons donc et achevons cette tâche, et voyons ce que vaut la seconde école des naturalistes modernes, qui, en restaurant sur une grande échelle l'ancienne philosophie corpusculaire, professe la doctrine de la pluralité des éléments des corps.

---

(1) Il y eut un moment où, même chez les Dominicains, le cours de philosophie se faisait sur Storchenau; mais, sur les observations de cet Ordre illustre, qui a créé la philosophie chrétienne, le chapitre général de 1847 se hâta de mettre cet auteur à la porte, et d'ordonner le retour pur et simple à la philosophie de saint Thomas.

§ 71. *L'école corpusculaire moderne, ayant fait faire de vrais progrès à l'*HISTOIRE *naturelle, n'a pas fait faire un seul pas à la* PHILOSOPHIE *naturelle. — Cette école n'a remplacé la doctrine scolastique sur les corps que par le néant et par le faux. — Au lieu de les expliquer, elle a rendu plus obscurs les mystères de la Nature. — On rend justice à M. Dumas et aux notabilités de cette école. Au fond, ils sont revenus à la doctrine* DE LA FORME, SUBSTANTIANT, SPÉCIFIANT ET INDIVIDUALISANT *la matière.*

La science moderne peut bien se consoler des écarts et du vide qu'a laissés après elle la physique du dernier siècle, par les incontestables progrès que la chimie, la zoologie, la physiologie et la géologie ont faits dans ce même siècle et dans le nôtre, et par les immenses avantages que la culture sérieuse de ces branches de l'*histoire naturelle* a apportés à la médecine, aux arts, aux métiers, au commerce, et même à la Religion. Mais, tout en rendant justice aux immenses et utiles travaux des Stahl, des Buffon, des Priestley, des Lavoisier, des Davy, des Volta, des Cuvier, des Brugnatelli, des Berzélius, des Regnault, des Biot, des Geoffroy Saint-Hilaire, des Dumas, nous regrettons de devoir dire que ces naturalistes, à juste titre célèbres, n'ont guère fait avancer d'un pas la question sur la composition des corps.

Par leurs étonnantes découvertes, ils ont bien appris au monde que les éléments des corps, qu'ils ont la *simplicité* d'appeler *substances simples*, et de dire que les scolastiques n'en admettaient que quatre (1), sont au nombre de *soixante-un*, dont quatre,

(1) On a reproché aux scolastiques de n'avoir connu que quatre éléments simples des corps : le *Feu*, l'*Air*, l'*Eau* et la *Terre ;* tandis que, d'après les découvertes de la science moderne, on sait que les éléments des corps sont si nombreux. Ce reproche est souverainement injuste. On n'a qu'à jeter un coup d'œil sur les ouvrages des anciens chimistes, et spécialement sur ceux qu'Albert le Grand, le maître de saint Thomas, a laissés sur les *secrets de la Nature*, pour se convaincre que le moyen âge connaissait très-bien les nombreuses substances, dites simples, que les modernes se glorifient d'avoir trouvées, eux, pour la première fois. On ne les connaissait même que trop, puisque les alchimistes de ce temps-là ont pu les combiner en tant de manières différentes et en faire usage jusqu'à l'abus. Seulement, on les appelait d'un autre nom. Quant aux philosophes chrétiens, sous le mot *Feu* ils comprenaient tous les *impondérables ;* sous le mot *Air*, tous les *fluides aériformes ;* sous le mot *Eau*, tous les *fluides visibles ;* et, sous le mot *Terre*, tous les *minéraux*. Dans

savoir, le Calorique, la Lumière, le fluide Électrique, le fluide Magnétique, se disent *impondérables*, et cinquante-sept, qu'on divise en *métalliques* et *non métalliques*, s'appellent *pondérables*. Ils nous apprennent bien que c'est de deux ou de plusieurs de ces éléments, réunis ensemble dans une certaine proportion, que tous les corps sont formés. Mais, quant au principe qui réunit ensemble, et dans les proportions connues, ces mêmes éléments, et qui en fait tel corps, ayant telle vertu, telles forces, telles propriétés, telle figure, telle couleur, quant à ce principe, ils ne nous en disent rien. Et cependant, au point de vue philosophique auquel on cherche à savoir, avant tout, la *cause* des phénomènes naturels, *et rerum cognoscere causas*, l'essentiel est de connaître le principe qui combine l'ensemble des éléments, de manière à en former une substance nouvelle, ayant des propriétés particulières à elle, et dans laquelle les éléments qui la forment ne conservent presque rien de leurs anciennes propriétés, de manière à en former ce corps et non pas un autre. Quant à savoir si les éléments qui concourent à la formation des corps sont seulement *quatre* ou bien *soixante*, c'est là le fait du phénomène qui peut intéresser l'art; ce n'en est pas la *cause*, qui seule intéresse la science, la philosophie.

Il est vrai que nos naturalistes appellent « *efficients* » les *impondérables*, et qu'ils leur attribuent une vertu particulière dans la formation du composé naturel; car, pour celui-ci, tout se fait dans la nature par le *calorique;* pour celui-là, tout s'y accomplit par l'*électricité* ou par le *magnétisme.* Il est vrai aussi qu'ils ne tarissent pas sur les prodiges de l'*Attraction d'affinité,* qui, selon eux, est la cause par laquelle telle substance s'allie avec celle-ci et non avec une autre, et par laquelle un tel corps

---

leur langage scientifique ces quatre mots avaient donc un sens plus étendu que celui qu'ils avaient dans le langage ordinaire. C'étaient, en quelque sorte, des formules algébriques, par lesquelles ils n'indiquaient pas seulement les quatre substances connues sous ces termes, mais aussi les quatre grandes catégories qui renferment toutes les substances élémentaires des corps : et, n'ayant à s'occuper que des causes et des principes *généraux* des choses, car c'est là le but de la *science première* ou de la philosophie proprement dite, ils laissaient aux sciences secondaires, à la physique, à la chimie, le soin de philosopher de ces substances dans tous leurs détails et de les indiquer par des noms particuliers.

aurait une telle forme, comme il est prouvé par les phénomènes de la cristallisation. Mais ces explications n'expliquent rien; car il est positif que les *impondérables* sont à la disposition de nos savants, et que bien des substances qu'ils ont obtenues par l'analyse conservent leurs *affinités* et leurs *sympathies*, de manière à ce qu'on peut en former différents composés artificiels. Pourquoi donc, avec ces mêmes substances, entre ses mains, la chimie ne fait-elle pas, n'a-t-elle jamais fait, ne fera-t-elle jamais le brin d'herbe, la fleur, la feuille, le grain de blé ou de café que nous lui avons demandés? Pourquoi ne fait-elle pas, ne peut-elle faire un seul composé naturel? si ce n'est, nous le répétons, parce qu'elle n'a pas à sa disposition les formes, qui sont les vrais éléments *substantiels* des corps. Et cependant elle ne s'en préoccupe pas, elle n'en dit rien, n'en enseigne rien, ne peut même en faire rien savoir, par la raison bien simple qu'elle n'en sait rien elle-même. En sorte que, certainement, on connaît mieux aujourd'hui qu'il y a deux siècles la composition anatomique des animaux et même des plantes, les différents gîtes de notre globe, la nature des Simples, des Minéraux, leurs vertus et leurs propriétés; certainement que l'humanité a beaucoup gagné à ces conquêtes de l'esprit humain sur la nature corporelle; mais la science n'est que la connaissance des *causes*, et l'histoire n'est que la connaissance des *faits*: or la chimie moderne n'a progressé que dans la connaissance *des faits;* elle n'a donc progressé, nous le répétons, que dans l'*histoire* et non dans la science des corps. En effet on ne parle de ses conquêtes que dans l'HISTOIRE NATURELLE, parce qu'on sent bien que ce ne sont pas des progrès dans la PHILOSOPHIE NATURELLE.

C'est que la vérité est une et seule; et que, quand on abandonne le vrai, dans une science quelconque, on ne peut rencontrer que le néant ou le faux. La théorie de la philosophie chrétienne, sur les principes des corps, est la seule vraie. On l'a, depuis deux siècles, impitoyablement répudiée. On en a eu honte, comme d'un reste de la *barbarie scolastique*. On l'a tournée en ridicule, sous le nom de *Qualités occultes des Péripatéticiens*. Il est donc bien naturel qu'on ne l'ait remplacée que par le néant ou par le faux. On vient de voir que, malgré la réalité et l'importance de ses progrès, la chimie elle-même, ayant tourné le dos à la théorie

chrétienne, sur le composé naturel, ne s'est trouvée en face que du vide. Prouvons maintenant que, sans s'en douter, elle est tombée aussi dans l'erreur.

Par son travail dans la décomposition des corps qui — chose bien singulière! — a coïncidé avec le travail de la politique dans la décomposition de la société, la chimie moderne, ayant trouvé que des substances en plus grand nombre qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici concourent à la formation des corps, a cru avoir atteint le dernier degré des connaissances naturelles. Elle s'est donc arrêtée à ces substances, sans vouloir s'élever plus haut, et les a proclamées les *seuls et vrais principes de tout composé naturel.*

Mais, s'il en était ainsi, pour avoir, par exemple, un grain de café *artificiel*, on n'aurait qu'à réunir, en quantité suffisante, sur une assiette, les diverses substances dont le café se compose. En vertu de leurs qualités, de leurs affinités et de leurs sympathies, qu'elles ont conservées après l'analyse, elles devraient s'attirer mutuellement dans les directions qui leur sont propres, reprendre leur ancienne place, donner au composé sa forme extérieure naturelle et sa couleur : le grain de café naturel devrait en résulter par lui-même. Pourquoi donc, nous le demandons encore une fois, pourquoi donc cela n'arrive-t-il pas, ne peut-il pas arriver? N'est-ce pas une preuve évidente et sans réplique : qu'outre certaines substances matérielles, sensibles, chaque composé naturel a, en lui-même, un principe, je dirais presque immatériel et insensible, qui coordonne ces substances, les lie ensemble, leur donne cette figure déterminée, et en fait ce corps et non pas un autre ; et que la science moderne, en affirmant que les corps naturels ne se forment pas d'autres éléments, d'autres principes que ceux qu'elle nomme « les principes et les éléments des corps, » est évidemment dans l'erreur?

Il est vrai que, d'après saint Thomas lui-même, l'élément de la chose est ce qui est, avant tout, dans la chose : *Elementum est quod primum est in unoquoque,* et que ce qui est avant tout dans chaque chose, étant sa *puissance,* sa capacité à devenir ce qu'elle est, la matière première, ou l'être en puissance à toutes les formes, est le premier élément de toutes les choses naturelles. Mais si la matière en est l'élément premier, elle n'en est pas le seul.

Rien ne passe de la *puissance* à l'*acte* qu'en vertu d'un être lui-même en acte. La matière n'étant pas en acte, mais en puissance à telle forme, ne saurait donc passer toute seule à l'acte : autrement elle serait en même temps en puissance et en acte; elle serait en puissance, parce qu'elle est matière; elle serait en acte, parce qu'elle se donnerait l'acte elle-même, ce qui ne peut se faire que par un être en acte. Il faut donc de toute nécessité admettre, dans la formation des corps, un autre principe, tout à fait distinct de la matière; un principe qui, étant en acte, puisse actualiser la matière en puissance, et en former un corps en acte, cette espèce de corps, ce corps déterminé; un principe qui, pour ne pas être le premier dans la nature du composé naturel, n'en est pas moins le premier par la puissance et la dignité, puisque c'est lui qui *substancie*, *spécifie*, *individualise* le corps; et méconnaître, exclure un tel principe des opérations de la nature, c'est se tromper grossièrement sur son action dans la composition des corps.

Encore une importante remarque. En observant philosophiquement la nature, on s'aperçoit que les termes de grandeur et de petitesse des corps sont établis de manière à ce qu'ils ne puissent jamais être dépassés en plus ou en moins; car jamais le cheval ne sera aussi petit que la fourmi, ni la fourmi aussi grande que le cheval; jamais le fraisier n'atteindra la hauteur du chêne, et jamais le chêne ne descendra au bas niveau du fraisier. Or, si les corps étaient exclusivement formés des substances matérielles qu'on appelle «leurs éléments», ces substances, étant essentiellement inséparables de leur force d'attirer à elles, de s'assimiler les différentes matières avec lesquelles elles ont de la sympathie ou de l'affinité, elles s'attireraient, elles s'assimileraient *nécessairement* et *toujours* ces matières; elles ne diraient jamais, et ne pourraient jamais dire « assez ». Les corps grossiraient incessamment et toujours; il n'y aurait aucune limite à leurs dimensions. La grenouille pourrait égaler, en grandeur, l'éléphant, et l'homme, les pyramides d'Égypte. Tout corps pourrait même grandir à l'infini de tous les côtés. Il n'aurait aucune forme extérieure qui lui fût propre, et la nature ne formerait que des monstruosités hideuses et inimaginables. La nécessité donc de reconnaître qu'en dehors des substances maté-

rielles, un autre principe unisse ensemble ces substances *dans une certaine mesure* et jusqu'à *un certain point*, et préside à la formation des corps, et que c'est ce principe qui en détermine, d'une manière infranchissable, la grandeur, et d'une manière invariable la forme extérieure; la nécessité, dis-je, de reconnaître un tel principe est aussi évidente que la lumière du jour, et l'erreur de la science, qui croit pouvoir s'en passer, est encore plus sensible et plus palpable que la matière elle-même.

En troisième lieu, être *engendrable*, c'est pouvoir sortir d'un autre être; être *corruptible*, c'est pouvoir se dissoudre en d'autres substances. L'élément, par cela même qu'il est élément, est ce que l'on conçoit le premier dans la chose *engendrée*, et le dernier dans la chose *corrompue*. L'élément ne suppose rien avant lui, ni rien après lui. L'élément est donc essentiellement *inengendrable* et *incorruptible*. Or, les substances, dont la science moderne croit que se forment les corps, sont toutes *engendrables* et *corruptibles*, parce qu'en effet, au moins les métaux, qu'elle range parmi ces éléments, sont *engendrés* et se dissolvent, dans les entrailles de la terre, par l'action de la Nature. Il est donc faux que les substances que la science appelle « les éléments des corps » le soient vraiment, ou, au moins, qu'elles soient les *seuls* éléments, et que nul autre principe n'intervienne dans la formation des composés naturels.

En quatrième lieu, les soixante-et une substances, qu'on désigne, pour les éléments de tous les composés naturels, *sont* réellement *en acte*, avant d'entrer dans le composé, et y *restent*, toujours *en acte*, après que le composé s'est formé. La preuve en est, que la science dispose de ces substances, pour former une quantité de composés *artificiels*, et qu'elle les retrouve exactement les mêmes, après avoir, par l'analyse, défait son ouvrage. Or, des choses, dont on peut faire un tel usage, *sont* déjà vraiment en acte, *sont* des *êtres* en *acte*; et le composé qui en résulte n'est qu'une agrégation d'*êtres en acte*; qui, séparés ou unis, *sont* toujours les mêmes. Ce composé *était* donc tout entier, avant d'être formé, et continue *à être* toujours le même, *dans ses éléments*, qui, après leur union, ne demeurent, ni plus ni moins, que ce qu'ils *étaient* auparavant. Ce composé n'est donc pas une chose *faite*, et moins encore une chose *engendrée*. Ce

qui *est* déjà, ne se *fait* pas; ce qui existe déjà, ne s'*engendre* pas: on ne fait que ce qui n'*était* pas; on n'engendre que ce qui n'*existait* pas. Mais le composé *était* déjà, existait déjà, *dans ses éléments,* toujours en acte, toujours les mêmes, avant et après la composition; s'il était donc vrai que les corps fussent formés *exclusivement* des substances qu'on assigne pour leurs éléments, nul corps ne serait réellement *fait,* ne serait réellement *engendré,* dans la nature matérielle; et cependant aucun naturaliste sérieux n'a jamais nié que, dans la nature matérielle, bien des choses se fassent et fussent *engendrées.*

Et qu'on ne dise pas que, d'après la théorie scolastique, la matière première, se trouvant toujours unie à une forme, est toujours *en acte* dans les éléments qui composent les corps; et que, dès lors, cette théorie rencontre les mêmes difficultés que nous reprochons à celle de ses adversaires. Pour les scolastiques, comme on l'a vu plus haut, tout en étant toujours unie à une forme, la matière première n'en est pas moins toujours indifférente, toujours en *puissance,* à une autre forme. Associée provisoirement, pour ainsi dire, à une telle forme, parce qu'elle ne peut se passer d'une forme quelconque, elle est, cependant, toujours prête à changer sa forme actuelle contre une autre forme. Tandis que les modernes, en ignorant, ou en niant cette condition essentielle de la matière première, *d'être toujours en puissance à toutes les formes,* et en ne l'admettant que comme ayant une forme *définitive, propre, inamissible, immuable,* dans les éléments dont se composent les corps, ne sauraient échapper à la nécessité d'admettre aussi que, dans tout ce qui se fait et s'engendre par la Nature, il n'y a que des rapprochements, plus ou moins intimes, entre les éléments, et point de vrais changements d'une substance en une autre.

Or, la formation, la génération des corps par la nature, sont les faits, les plus réels, les plus certains, les plus évidents, les plus communs, les plus connus de la nature. Car, ce que la nature *fait* ou *engendre, n'était* pas, *n'existait* pas auparavant, tel qu'il *est* et *existe* après. Il est donc réellement fait, réellement engendré. Or, tout ce qui contredit, tout ce qui renverse de pareils faits, est souverainement et absolument faux; mais la théorie moderne, sur la composition des corps, contredit, ren-

verse ces faits : donc elle est souverainement et absolument fausse.

Enfin, pour nos savants naturalistes, le composé naturel ne se forme que par le rapprochement de deux ou de plusieurs substances élémentaires, moyennant leurs forces d'affinite et de répulsion, par lesquelles elles s'attachent à ce qui leur est sympathique, et rejettent tout le reste. Ce n'est là, comme on le voit, ni plus ni moins, que le système des *parties similaires* d'Anaxagore, récrépi et développé par des mots nouveaux, et donnant lieu, par conséquent, aux mêmes inconvénients et aux mêmes erreurs.

Pour se rapprocher le plus étroitement, le plus intimement possible, *deux* êtres ne perdent point leur nature. En les unissant ensemble, ou en en faisant un tout, le simple rapprochement les unit, mais ne les change pas. Ainsi donc, si le composé naturel n'était que le résultat du rapprochement et de l'adhésion naturelle des substances élémentaires, ces substances demeureraient toujours les mêmes dans le composé. Tout corps ne serait, encore une fois, qu'une agrégation de substances, diversement arrangées, occupant des places et des positions différentes, et donnant au tout une différente forme extérieure. Tout corps ne serait que l'union de substances, modifiées par rapport à leurs *accidents* et non par rapport à leur nature. Il n'y aurait pas dans la nature des changements *substantiels*, mais des changements, purement et simplement *accidentels*, des changements de la même espèce que les changements, œuvres de l'art. Or, est-ce cela que nous voyons ? Ne voyons-nous pas, au contraire, que la végétation, la nutrition, la génération, produisent de vrais changements d'une substance en une autre ? et, comme nous l'avons prouvé plus haut, la transsubstantiation naturelle n'est-elle pas l'un des phénomènes les plus certains, les plus évidents de la nature ? Si donc ces changements substantiels ne sont ni ne peuvent être l'effet du simple rapprochement, de la seule union de substances, quelque intime qu'elle soit, n'est-il pas évident qu'il faut les attribuer à une autre cause et à un autre principe; et que, par conséquent, il est faux que les composés naturels, les corps, ne se forment *que* par le rapprochement de substances sympathiques ?

N'est-il pas évident que cette théorie, à laquelle s'est arrêtée la science moderne, n'est rien moins que philosophique, puisqu'elle conduit à la négation des plus éclatants parmi les faits naturels, et obscurcit toujours davantage, au lieu de les expliquer, les mystères de la nature?

Mais, soyons juste : les notabilités de la science moderne, et surtout l'honorable M. Dumas, ce naturaliste si justement célèbre, cette intelligence d'élite, qui, en s'enfonçant dans la matière, pour lui ravir jusqu'au dernier de ses secrets, n'en a contracté aucune tache, a conservé toute la pureté, tout l'éclat et toute la grandeur de son esprit, et aurait, sans aucun doute, restauré la physique chrétienne, s'il lui eût été donné de respirer dans un milieu moins païen, et d'avoir affaire à un public plus capable et plus digne de le comprendre; les notabilités de la science moderne, dis-je, ne se sont pas laissé effrayer par la laideur des *qualités occultes*, jusqu'au point de rejeter absolument le principe qui, selon la physique chrétienne, indépendamment du rapprochement des substances élémentaires, préside à la formation des corps. On devait s'y attendre de la part d'hommes, assez éclairés pour comprendre qu'il n'est pas plus possible de faire un corps physique, un composé naturel, par le simple rapprochement des substances matérielles, en dehors de tout autre principe, que de former un corps moral, une société, par la simple union des familles, en dehors de tout pouvoir. Quoiqu'en tremblant, de peur de passer pour *scolastiques ;* quoique, par des phrases tortueuses, nos savants naturalistes admettent donc presque tous, dans le fait, le principe de la FORME, comme *substantiant*, *spécifiant* et *individualisant* la matière; tout en ayant l'air de l'anathématiser par les mots, en dissertant sur le composé naturel, outre les éléments qui forment les corps, ils nous parlent de *quelque chose* qui les distingue, par rapport à la *substance*, à l'*espèce* et à l'*individualisation*. Les voilà donc admettant, bon gré mal gré, eux aussi, deux principes de choses naturelles, l'un qui leur sert de base, l'autre qui les *différencie*; l'un qui reçoit la différence, et qui, par conséquent, est *en puissance* à toute différence ; l'autre qui constitue cette différence, et qui, par conséquent, est *en acte*. Mais, mon Dieu ! ce n'est, sous d'autres mots, que la théorie scolastique de la *matière* en puissance à recevoir toutes

les formes, et de la *forme* substanciant, spécifiant, individualisant la matière, et composant les différents corps. Était-ce donc la peine d'étouffer dans le ridicule le mot FORME, si philosophiquement sublime et si sublimement philosophique, pour y substituer des mots qui n'ont pas de sens, ou qui n'en ont qu'un obscur et inintelligible? Était-ce la peine de flétrir de la qualification de *barbare* la formule des *formes substantielles*, pour la remplacer par des formules vagues, qui, en écorchant les oreilles, faussent l'esprit? Était-ce la peine de se récrier, avec une violence, approchant de la rage, contre une théorie à laquelle on a été forcé de revenir par la logique des faits et la force de la vérité?.....

Voilà les vrais progrès que la science moderne a faits dans la *philosophie* naturelle. Elle n'a donc pas le droit d'être fière; car, on vient de voir et même de toucher du doigt que, de même que nos libéraux sont ceux qui, après l'avoir tant prêchée, s'entendent le moins à la liberté; et que de même que nos rationalistes sont ceux qui, après l'avoir tant exaltée, connaissent le moins la raison, de même, nos naturalistes sont ceux qui, après l'avoir tant tourmentée, savent le moins ce qu'est la nature.

§ 72. *Seule la doctrine scholastique sur la matière et la forme explique le dessein de Dieu, d'avoir voulu, d'après saint Thomas, que les créatures lui ressemblassent, dans la manière d'*ÊTRE *et dans la manière d'*OPÉRER. — *La* MATIÈRE EN PUISSANCE, *terme moyen entre l'Être et le Non-être.* — En substantiant la matière, toute forme CRÉE, sans être *le* CRÉATEUR. — *Résumé de la physique chrétienne.* — *Elle seule fait comprendre les* ASSIMILATIONS *et les* TRANSSUBSTANTIATIONS *naturelles.* — *Les modernes admettent eux-mêmes les* QUALITÉS OCCULTES *dont ils font un crime aux scholastiques.* — *Tort qu'ils se sont donné, en répudiant la physique chrétienne.*

Au contraire, la théorie chrétienne, que nous venons d'exposer, sur le composé naturel, renferme la vraie science, la vraie philosophie de la nature et l'explication satisfaisante de ses plus incompréhensibles mystères.

En établissant que tout ce qui se fait ou s'engendre dans la nature corporelle, ne se fait, ne s'engendre que par la matière en puis-

sance à toutes les formes, et par la forme, *substanciant, spécifiant* et *individualisant* la matière, elle nous apprend qu'entre l'être en *acte* et le non-être, ou le néant, il y a une troisième espèce d'être, l'Être en puissance, qui est le point de transition du non-être à l'être et qui les lie ensemble. Elle nous révèle qu'entre le néant et l'être-substance, l'être fixe, subsistant et déterminé, il y a l'être non-substance, l'être versatile, changeant, indéterminé, qui tantôt est ce qu'il est, par la génération, et tantôt n'est plus ce qu'il était, par la corruption. Elle nous explique comment les changements, dont la nature est le théâtre, ne sont pas imaginaires, mais réels, ne sont pas *accidentels*, mais *substantiels*; et comment tout ce qui s'y fait et s'y engendre, s'y fait et s'y engendre positivement, par le passage de la matière première d'une forme substantielle à une autre forme substantielle, par une transsubstantiation véritable.

Cette théorie ne s'arrête pas là; et, en élevant les intelligences de l'ordre matériel à l'ordre spirituel, elle leur fait comprendre cet ineffable mystère de la nature créée par la Nature Increée, sur lequel saint Thomas revient si souvent, comme on l'a vu, et qui fait le fond de sa philosophie et même de toute philosophie. Voici comment, à l'aide de la théorie en question, on arrive à la compréhension de ce mystère. Notre lecteur nous saura gré, nous en sommes sûr, de cette digression.

La Bonté infinie, a dit saint Thomas, étant *diffusive* d'elle-même, a voulu que TOUT ce qu'elle a fait, lui ressemblât, non-seulement dans la manière d'être, mais aussi dans la manière d'opérer : *Divina Bonitas suî diffusiva est; et ideo voluit ut omnia ei similia essent non solum in esse, sed etiam in agere* (*Loc. citat.*). Mais Dieu n'est qu'un et ne peut être qu'un. Le moyen donc que la créature pût ressembler à Dieu, puisqu'elle ne peut être Dieu? Or, ce moyen de concilier et d'unir ensemble, dans la créature, le fini et l'infini, la privation de la nature de Dieu avec la ressemblance de Dieu, ce moyen, que nulle sagesse finie n'aurait su jamais imaginer, la Sagesse infinie l'a trouvé, la Puissance infinie l'a réalisé.

La manière d'*être* de Dieu, c'est qu'il est, non une *supposition*, une *idée*, un *nom*, mais une réalité, une substance, et même la plus complète, la plus parfaite, la plus absolue, la plus

substantielle de toutes les substances, et la plus réelle de toutes les réalités. La manière d'*être* de Dieu c'est d'avoir un être à lui, un être qui lui est exclusivement propre, qu'il ne partage avec nul autre être, qui le distingue de tout ce qui n'est pas lui, et le fait être ce qu'il est. Eh bien! à l'exception près que la créature n'est pas une subsistance *par soi*, mais par Dieu, et qu'elle tient de la puissance de Dieu, sa substance et sa réalité, toute créature, même corporelle, même inanimée, insensible, purement matérielle, est, non pas un jeu des sens, une illusion de l'esprit, un mot, mais un être subsistant, une réalité substantielle et une substance réelle. A l'exception près, que la créature n'a qu'en Dieu (*In Ipso* SUMUS) l'être que Dieu seul a en lui-même (*Ego sum qui sum*), toute créature, même inanimée, a de la libéralité de Dieu, un être à elle, un être qui lui est exclusivement propre, un être qu'elle ne partage pas avec une autre créature, un être qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle, et qui la fait être ce qu'elle est. C'est ainsi que, sans être Dieu, toute créature ressemble à Dieu, par sa manière d'être : *Similis est ei in esse.*

La manière d'*opérer*, essentiellement et exclusivement propre à Dieu, c'est de *donner l'être* à ce qui ne l'a pas, de faire être ce qui n'est pas. Or, même à cette ineffable manière d'opérer, la Bonté infinie a daigné associer la créature: *Voluit ut omnia similia ei essent, etiam in agere*. Ici la chose paraissait d'une impossibilité plus grande encore. D'une part, ce n'est le propre que de Celui qui EST, *Qui est*, de l'Être infini, de l'Être parfait, de l'Être en soi et par soi, de l'Être qui est à lui seul tout son être, et, par conséquent, seule source et raison unique de tout être; ce n'est le propre que de Dieu de *donner l'être* réel, et tout l'être. Car l'être réel et tout l'être ne peut être donné que par celui qui est tout l'Être, et qui, par conséquent, n'a besoin d'autre être pour opérer. Donner l'être réel et tout l'être n'est que faire une chose du néant, n'est que créer, et la puissance créatrice ne peut être le partage de la créature; ce serait, pour la créature, devenir le Créateur, devenir Dieu, ce qui est impossible.

De l'autre côté, si la créature ne pouvait faire autre chose que changer les formes *extérieures* de la matière, comme lorsque l'homme fait d'un bloc de marbre une statue, et que le castor fait

d'un monceau de bois une maison ; si la créature ne pouvait faire autre chose qu'unir, de différentes manières, les substances existantes *en acte*, sans en changer la nature, sa puissance se bornerait à faire des Composés *artistiques*, et non des composés naturels ; à donner à la matière un être *accidentel*, apparent, factice, et non un être *substantiel*, réel, solide ; son pouvoir se bornerait à donner à la matière la figure et non l'*être*. Mais, si la créature n'avait pas la sublime faculté de donner l'*être*, il ne serait pas vrai que Dieu l'ait créée ressemblante à lui, non-seulement dans la manière d'*être*, mais aussi dans la manière d'opérer : *Non solum in esse, sed etiam in agere.*

Dans ce dessein de miséricorde de s'épancher sur la créature, en reflétant sur elle les traits de sa ressemblance : *Divina bonitas sui diffusiva est*, le problème à résoudre, qu'on nous passe cette expression, le problème à résoudre, par la Sagesse infinie, était de trouver le moyen, par lequel la créature pût donner l'*être* véritable, l'être substantiel, l'être réel, tout en demeurant dans sa qualité essentielle de créature, qui l'empêche de rien *créer*. Ce moyen, Dieu l'a trouvé dans les trésors infinis de sa sagesse. Ce problème, il l'a résolu par l'énergie infinie de sa puissance. Il est allé chercher, pour ainsi dire, là où le Non-être, le néant finit, et l'Être commence, un principe moyen entre le non-être, le néant, et l'être. C'est l'Être en puissance, qui n'est pas le néant, mais qui n'est pas l'être non plus. C'est la *matière première*, privée par elle-même de toute forme, de tout être substantiel déterminé, mais en puissance, mais capable de recevoir toutes les formes, d'être transformée en toutes les substances, et de prendre toutes les espèces d'être ; il a mis la matière, ainsi conditionnée, à la disposition de la créature. Il lui a conféré le pouvoir d'en changer la forme substantielle, en en détruisant l'ancienne forme et en lui en fournissant une nouvelle, ou en lui imposant, en lui faisant partager sa propre forme. Par là, en opérant, avec le secours de la matière première, qui lui sert, en quelque sorte, d'étoffe, de canevas et de base, la créature ne fait pas de rien ce qu'elle fait et ne *crée* pas. Mais puisque la matière première demeure toujours, à l'égard de la créature, à l'état d'être *en puissance ;* puisque ce n'est que par la vertu de la créature qu'elle passe de l'état d'être en *puissance* à l'état d'être en *acte ;* puisque

c'est de la créature (le cas de l'âme humaine excepté), qu'elle reçoit la forme qui la *substancie*, la *spécifie* et l'*individualise*, c'est de la créature que la matière tient son être substantiel, c'est la créature qui donne l'être véritable, l'être réel. Et voilà la créature *faire* réellement et foncièrement ce qu'elle *fait*, sans le créer; *donner* vraiment l'*être*, sans être le Créateur; ressembler à Dieu dans sa manière d'*opérer*, sans être Dieu : *Similis est ei etiam in agere.*

Le Prophète-Roi a dit : « Toute la terre est trempée, pénétrée, remplie de la miséricorde de Dieu : *Misericordia Domini plena est terra* (Psalm. 32).» Or la doctrine que nous exposons ici nous autorise à croire que cette délicieuse parole est d'une rigoureuse vérité, non-seulement au sens spirituel et moral, mais aussi au sens matériel et physique.

Cette parole a eu sa vérification dans l'ordre intellectuel. En effet, nous avons montré amplement que l'idée n'est que la conception générale de l'objet particulier. Comment cette conception universelle, cette parole temporelle, naît-elle tout d'un trait dans l'esprit humain, à l'instar de la Parole éternelle dans le sein de Dieu, et, dit comme elle : ME VOICI, *Ecce adsum?* Tout en étant une image *particulière* de tel ou tel autre objet, le fantôme, que les sens en transmettent à la *phantasie*, n'en est pas moins en *puissance* de devenir conception universelle *en acte*. C'est par la vertu de l'intellect agissant qu'il reçoit cette *actualité* étonnante, cette nature, cette forme d'universalité qu'il n'avait pas, pour prendre place parmi les êtres intentionnels mais réels de l'ordre intellectuel. Nous savons déjà que l'objet propre, naturel de l'intellect étant l'*être universel*, l'intellect doit être une puissance universelle, elle aussi; car, seule, une puissance universelle peut saisir l'universel. En se formant donc la conception universelle d'un objet particulier, notre intellect engendre en lui-même, dans toute la rigueur du mot, un être intentionnel qui, sous un certain rapport, lui ressemble, car c'est l'universel qui engendre l'universel. Voilà donc notre intellect donnant l'*acte* substantiel de l'universalité à ce qui n'y était qu'en *puissance;* le voilà donnant un être qu'il n'avait pas, l'être de conception universel, à ce qui n'était qu'une image particulière. Le voilà cet intellect humain, *donnant vraiment*

l'être à une chose qui ne l'avait pas, et par là ressemblant à l'intellect divin, DANS SA MANIÈRE D'OPÉRER, *sed etiam in agere.*

Cette même puissance d'engendrer son semblable, et de *donner vraiment l'être* à ce qui n'*était* pas ; cette même puissance que Dieu a accordée à l'homme, en tant qu'être intellectuel, il la lui a accordée aussi, en tant qu'être corporel. Car par la génération, l'homme engendre l'homme, engendre son semblable, et donne la vie et l'être *en acte* au germe qui n'était qu'en puissance à l'être et à la vie.

Dieu a accordé la même puissance à tous les animaux; car, depuis l'éléphant jusqu'au plus petit insecte, tout animal engendre son semblable et lui donne l'être et la vie *sensitive* qui lui appartient.

Toutes les plantes participent elles aussi à cette étonnante faculté; car depuis le platane jusqu'à l'hyssope et à l'herbe la plus chétive, tout être végétal engendre, à sa manière, et reproduit son semblable et lui donne la vie *végétative* qui lui est propre.

Les êtres inanimés eux-mêmes partagent la même prérogative; car, à l'exception des terres qui ont conservé les formes substantielles de la création primitive, tout dans la nature minérale, aussi bien que dans la nature des êtres aériformes et *impondérables*, se fait et s'engendre par le changement des formes substantielles; tout reproduit *en acte* son semblable, qui n'était qu'en puissance, et lui donne un être qu'il n'avait pas. C'est ainsi que, dans les entrailles de la terre, se forment les eaux minérales, les marbres, les pierres précieuses, les métaux, les fossiles, et que tant de substances du règne animal et du règne végétal sont changées en *véritables* pierres, égalant les marbres de la plus grande beauté, sans perdre cependant leur ancienne figure. C'est ainsi que la Bonté infinie, par un épanchement ineffable d'elle-même, hors d'elle-même, s'est peinte elle-même dans toutes ses œuvres, les a empreintes de son cachet divin, les a élevées à l'honneur de la représenter. Car, en en faisant de vraies substances, parce que sa *manière d'être* est d'être substance, en leur répartissant le privilége de *donner l'être*, parce que sa *manière d'opérer*, c'est de *donner l'être*, elle en a fait

autant de portraits d'elle-même, qui, à différents degrés, lui ressemblent tous dans leur manière d'être et dans leur manière d'opérer ; *Divina Bonitas suî diffusiva est; et ideo voluit ut omnia similia ei essent, non solum in esse, sed etiam in agere.*

Mais cette économie ineffable de la Bonté du Créateur dans la création des êtres ne peut être comprise, ne peut être expliquée, ne peut même être soupçonnée, qu'autant qu'on admet qu'entre le Non-être et l'Être il existe quelque chose d'intermédiaire, l'*Être en puissance;* que cet être en puissance n'est que la matière première, toujours prête, quelle que soit sa forme actuelle, à recevoir une forme nouvelle, et indifférente à toutes les formes; que l'œuvre de formes existantes, c'est de céder la place à d'autres formes, ou de s'y substituer elles-mêmes; que c'est par le changement des formes qu'arrivent tous les changements de substance et d'être qui se font dans la nature, par la corruption, par l'augmentation, par la végétation, par la nutrition et par la génération.

Mais c'est là la théorie de la philosophie chrétienne sur la *matière et la forme,* comme étant les seuls vrais principes des corps, leurs seuls vrais éléments, et les seules vraies causes de leurs changements substantiels, de leur formation.

Ainsi donc, tandis que, parmi tous les autres systèmes, qu'on a imaginés sur ce grave sujet, il ne s'en trouve pas un seul qui explique les véritables transsubstantiations dans les êtres matériels, et dont la conséquence nécessaire ne soit la négation des faits les plus éclatants de la nature corporelle ; par la théorie chrétienne, sur le Composé naturel seulement, on peut saisir la mystérieuse économie de ces mêmes faits; par cette théorie seulement on peut se rendre compte de ce caractère d'uniformité dans la manière d'être et d'opérer que présentent tous les êtres corporels, malgré la variété infinie de leurs natures et de leurs propriétés ; seulement par cette théorie on voit clair dans le grand et ineffable dessein de Dieu qui a présidé aux œuvres de la création, et l'on comprend quelque chose à l'ordre, à l'ensemble, à la beauté et aux harmonies de l'Univers.

Résumons cette importante discussion.

Deux choses sont d'une vérité incontestable dans la question

sur les corps : 1° que, dans tout ce qui se fait dans la nature par l'augmentation, par la végétation, par la nutrition et par la génération, un changement d'une substance en une autre a vraiment lieu ; et 2° que cette transsubstantiation véritable ne peut être l'œuvre du simple rapprochement des substances et de leur attraction d'affinité.

Les modernes disent : « Aussitôt qu'une substance est en contact avec une autre substance qui lui est sympathique, elle l'attire à elle, et *se l'assimile.* » Ce dernier mot est bien trouvé ; car, en effet, dans le mécanisme de la digestion, et de la nutrition qui s'ensuit, parvenue au contact d'une substance sympathique, la chair, par exemple, la fait ce qu'elle est elle-même, se *l'assimile* d'une manière si parfaite, que cette substance, survenue du dehors et manipulée dans les entrailles de l'animal, devient de la chair véritable elle-même, et que cette conversion est si intime et si substantielle, qu'il est impossible à la chimie d'y rencontrer, en l'analysant, les anciennes substances dont elle est résultée. Mais, en y réfléchissant bien, le mot *assimilation*, quelque propre qu'il soit, nous dit seulement ce que tout le monde sait, nous dit seulement que cela arrive ; mais il ne nous dit pas pourquoi et comment cela arrive : il nous dit le fait, et nous laisse dans l'ignorance complète de sa cause.

La plupart des savants, dont la crédulité enfantine pour toutes les pensées, les extravagances, les mots vides de sens qui viennent de l'homme, est en raison directe de leur incrédulité pour tout ce qui, de près ou de loin, vient du sens commun, de l'Église, de Dieu ; la plupart, dis-je, de nos savants se déclarent satisfaits du système des parties *similaires*, qui en se touchant, *s'assimilent*, et qui ne fait que constater le phénomène *sans l'expliquer.* Mais les philosophes chrétiens, qui, malgré la crédulité aveugle qu'on leur a reprochée pour les doctrines d'Aristote, ne se payaient cependant pas de mots sonores et ronflants ; qui aimaient à voir clair dans toutes les choses, et en connaître les vraies causes, *et rerum cognoscere causas*, et qui étaient aussi difficiles, aussi fiers, aussi incontentables dans les matières de l'ordre de raison, qu'ils étaient simples et dociles dans les matières de l'ordre de foi ; les philosophes chrétiens, dis-je, n'ont vu dans l'Homœomérie d'Anaxagore, que les modernes ont

exhumée au bruit assourdissant de leurs trompettes, qu'un jeu de mots qui ne dit rien sur le fond de la chose, et ne s'y sont arrêtés que pour la réfuter.

Vrais rationalistes dans les matières de l'ordre de la raison, ne pouvant se résoudre à rien admettre qui ne leur fût prouvé par de bonnes raisons et par des démonstrations rigoureuses, ne laissant rien à désirer à la raison, ils n'ont attaché qu'une médiocre importance à l'attraction d'affinité, parce qu'elle ne rend compte, tout au plus, que de la prédilection ou de l'antipathie d'une substance pour une autre, et des différents degrés de la force de cohésion des molécules, si grande dans les corps durs, si souple dans les mous et si mobile dans les fluides, mais qu'elle n'explique et ne peut expliquer le fait évident des transsubstantiations naturelles.

En étudiant sérieusement ce mystère, dans ses profondeurs impénétrables à l'œil du corps, et sondables seulement par l'œil de l'esprit, ils se sont aperçus que, tout en se présentant toujours sous une forme substantielle, la matière n'en demeure pas moins en *puissance* à toutes les formes substantielles : car, sous l'action de la nature, elle passe, avec une étonnante facilité, par un grand nombre de ces formes, et que nulle substance ne change sa nature qu'en tant qu'elle se rencontre avec une substance d'un force supérieure, ils en ont conclu qu'outre ce qui s'y voit, il existe dans les substances un principe qui ne s'y voit pas, par lequel chaque substance non-seulement est ce qu'elle est, mais aussi change, en ce qu'est elle-même, les substances d'une force inférieure ; et ils ont appelé FORME ce principe ; et *forme substantielle,* parce que les changements qu'il produit sont des changements dans le genre de la substance, et non dans le genre des accidents. C'est par ce procédé qu'ils sont parvenus à former cette profonde et magnifique théorie de la matière et de la forme, comme étant les vrais éléments généraux de tout Composé naturel, de tout corps. Quoi donc de plus juste et de plus raisonnable? Et si philosopher n'est que chercher à saisir la raison des choses, n'était-ce pas là vraiment philosopher, et philosopher par l'intellect et non par l'imagination ; philosopher par la raison et non par le caprice; philosopher pour faire de la science, et non pour faire de la poésie et du roman?

On a accusé les philosophes chrétiens d'avoir, par leur théorie *sur la forme substantielle,* restauré la doctrine des *qualités occultes des péripatéticiens.* Mais ces *qualités,* qui scandalisent tant la susceptibilité de la raison moderne, n'ont rien à faire ici. Le principe de la forme substantielle est bien une *qualité occulte* aux yeux du corps , mais il ne l'est pas aux yeux de l'esprit. Et, s'il fallait le nier, parce qu'on ne le voit pas, ne faudrait-il pas nieraussi le principe de l'attraction d'affinité, qu'on ne voit pas davantage? Voilà donc une vraie *qualité occulte,* qu'on ne voit pas et que personne n'ose nier.

Invoquera-t-on, en sa faveur, l'évidence sensible des phénomènes de la Précipitation et de la Cristallisation? Mais ces phénomènes ne prouvent que l'existence de ce principe et son action, mais il ne le découvrent pas; ils nous obligent à le supposer, à le déduire de ce que nous voyons, mais ils ne nous le font pas voir. Or, les transsubstantiations naturelles, ou les phénomènes de l'action de la Forme substantielle, ne sont-ils pas aussi certains que les élections naturelles ou les phénomènes de l'attraction d'affinité? Voilà donc, dans la *forme substantielle* des scolastiques et dans l'*attraction d'affinité* des modernes, deux principes également cachés, également *occultes,* également insaisissables par le sens, et dont cependant l'action et les résultats sont également évidents et également incontestables. Pourquoi donc les scolastiques auraient-ils tort d'admettre le principe *invisible* de la forme, et les modernes auraient-ils raison d'admettre le principe non moins invisible de l'affinité? Est-ce être juste, conséquent, logique? Est-ce là philosopher?

Enfin, la théorie de la philosophie chrétienne sur la composition des corps, éclaircit encore plus bien des doctrines de la vraie théologie; et, en expliquant la nature, elle a répandu une grande lumière sur les desseinsde son Auteur; et, par la connaissance plus vraie et plus complète de la créature, elle a fait de la science un hymne de gloire au Créateur ; et elle n'est et ne sera toujours, pour les hommes sérieux en état de la comprendre, qu'une des plus étonnantes créations, une des plus précieuses conquêtes de l'esprit humain.

Où trouver donc des termes assez énergiques, pour flétrir, comme on devrait le faire, l'étourderie, l'aveuglement, l'inso-

lence, le cynisme, le sacrilége de nos prétendus savants, qui, ne s'entendant pas entre eux sur un seul point de la philosophie de leur création, ne se trouvent d'accord que lorsqu'il s'agit de combattre, de stigmatiser, de tourner en ridicule la philosophie ancienne, la philosophie chrétienne, la vraie philosophie?

En attendant, voici la conclusion que tout esprit sérieux, tout homme raisonnable et raisonnant ne manquera pas de tirer de cette longue discussion. C'est que, comme les hommes d'ordre entendent mieux que les libéraux la liberté, et les hommes de foi connaissent mieux que les rationalistes la raison ; de même, les hommes qui, dans leurs recherches scientifiques, prennent au Ciel leur point de départ, et ne s'inspirent qu'aux sources du Surnaturel, expliquent mieux que les naturalistes, qui ne font que ramper et s'arrêter au Naturel, les phénomènes de la terre et les mystères de la Nature. Il n'y a pas de vraie science pour l'homme, qu'en tant qu'il commence par la science de Dieu.

Mais, hâtons-nous de faire l'application que nous nous sommes proposée, de ces grandes doctrines, à la théorie de l'âme, en général, et de l'âme humaine en particulier.

QUATRIÈME CHAPITRE.

DES ÊTRES VIVANTS, DE LEURS AMES, ET DES ACTES SPÉCIFIQUES DES DIFFÉRENTES ESPÈCES D'AMES.

§ 73. *Le Principe intrinsèque du mouvement et l'organisme sont les deux constitutifs essentiels de la vie. — Les Composés vivants et les Composés non vivants. — Nul Composé ne vit, excepté l'homme, la brute et la plante. — Preuves que les brutes et les plantes partagent le principe de la vie.*

LES COMPOSÉS naturels se divisent en deux grandes catégories : celle des VIVANTS et celle des NON VIVANTS. Ceux-là ont l'être avec la vie; ceux-ci ont l'être sans la vie.

Le mot VIE se comprend en trois sens différents dans le lan-

gage humain. Le plus souvent il signifie l'*état*, les *actes* et les *conditions* de la durée de l'être vivant. C'est dans ce sens qu'on dit : « Bonne vie, et mauvaise vie ; vie calme, et vie orageuse ; vie oisive, et vie occupée ; vie active, et vie contemplative ; vie longue, et vie courte ; vie heureuse, et vie de douleurs. »

D'autres fois le même mot se prend pour le *principe* et *la règle* des opérations vitales de tel ou tel autre être vivant en particulier. C'est le sens de ces expressions : L'âme est la vie du corps ; Dieu est la vie de l'âme ; la parole de Dieu est esprit et vie ; vous êtes ma vie ; cela donne, conserve la vie, mendier sa vie.

Enfin, on appelle *vie* le premier des constitutifs essentiels et les signes caractéristiques de l'être vivant. Dans ce dernier sens la vie, dit saint Thomas, n'est que « la possession du principe d'un mouvement quelconque par lequel tout être vivant se meut par lui-même ; *Illa proprie sunt viventia, quæ secundum aliquam speciem motus movent seipsa ;* parce que la vie ne se manifeste que par cette espèce de mouvement, et ne cesse de paraître qu'à sa cessation : *Hoc est enim in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet.*

Ainsi donc, ajoute le même docteur, on ne regarde l'animal comme vivant, que quand il commence à avoir le *mouvement par soi,* et tant qu'il paraît conserver ce mouvement. Lorsqu'il ne fait plus le moindre mouvement *par soi,* mais qu'il a besoin, pour changer de lieu, qu'un autre le meuve, on le dit mort, on dit qu'il a perdu la vie ; *Primo dicimus animal vivere, quando incipit* PER SE *motum habere ; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet. Quando vero non habet* EX SE *aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur mortuum, per defectum vitæ.* (I p., q. 18, art. 1.)

Ainsi le mot vie, poursuit saint Thomas, n'est employé que pour indiquer la substance à laquelle il convient, selon sa nature, de se mouvoir *elle-même*, et de se pousser elle-même à une opération quelconque. Seulement ce mot « vie » n'est que l'abstrait de la condition de vivre, comme le mot « cours » est l'abstrait du mouvement de courir. (*Ibid.*)

« En effet, dit toujours saint Thomas, on n'appelle *vivant* que « le composé qui montre à l'extérieur qu'il se meut par lui-

« même ; *Vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparente,*
« *quod est movere seipsum.* (*Loc cit.*, art. 2.)

« Quant aux choses qui n'ont pas, dans leur nature, la faculté « de se déterminer par elles-mêmes au mouvement et à l'opéra- « tion, on ne peut les dire *vivantes* que par comparaison et par « figure : *Ea vero, in quorum natura non est ut se agant ad ali-* « *quem moum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi* « *per aliquam similitudinem.* » (I p., qu. 19, art. 2.)

« C'est pourquoi, conclut le Docteur angélique, on n'appelle « œuvres vitales » ou « œuvres de vie » que celles dont les prin- « cipes résident dans les agents mêmes, de manière à ce qu'ils « n'opèrent que par eux-mêmes : *Opera vitæ dicuntur quorum* « *principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in talem ope-* « *rationem.* (*Loc. cit.*, art. 2.) »

Nul corps ne peut se nourrir, grandir et se reproduire par lui-même, à moins qu'il ne possède le principe du mouvement en lui-même. Tous les composés donc qui se nourrissent, grandissent ou décroissent, et se reproduisent par eux-mêmes, ont en eux-mêmes le principe du mouvement, et sont par conséquent des corps vivants.

Le second constitutif essentiel, le second signe caractéristique du composé *vivant*, c'est l'ORGANISME, ou la possession d'un ensemble de parties différemment organisées, par lesquelles le composé vivant remplit les fonctions nécessaires ou utiles à la vie, et qui s'appellent *organes*.

Les fonctions corporelles de la vie (tout composé vivant a un corps) étant multiples et variées, ne peuvent être exercées par une seule et même partie du corps. Une seule et même partie corporelle n'a qu'un *acte*, une opération, et ne peut en avoir plusieurs. La multiplicité et la variété des fonctions de la vie exigent donc des organes multiples et variés, ayant des formes extérieures, des vertus, des capacités toutes particulières. C'est pourquoi tout composé vivant a une organisation qui lui est propre, et a des organes : le composé naturel, qui n'a pas d'organes, n'a pas de vie et ne peut en avoir; et même le composé qui a des organes, mais dont les organes ont cessé de jouer, n'a plus de vie. Il n'y a donc de vie que dans le composé organique; là seulement où se trou-

vent des organes, fonctionnant dans ce qui est de leur ressort, se rencontre la vie.

Or ces deux conditions essentielles de la vie, et qui, en la constituant, l'annoncent : l'une intérieure, la faculté de se mouvoir par soi; l'autre extérieure, l'organisme, ne se trouvent que dans l'homme, dans la brute et dans la plante: l'homme donc, la brute et la plante sont les seuls *composés* naturels vivants de la création. Car quoique, dit saint Denis l'Aréopagite, cité par saint Thomas, « Quoique reléguée dans l'infime classe des vivants, la plante, tant qu'elle conserve le principe de la végétation, à la rigueur du mot, participe à la vie : *Plantæ, secundum ultimam resonantiam vitæ, habent vivere* (I p., q. 18, art. 1). Et lorsque, en perdant sa forme, elle se dessèche, on la dit *morte*, au même titre et avec autant de verité qu'on dit *mort* le corps de l'homme, séparé de son âme.

Tous les autres composés naturels forment la catégorie des non-vivants. Ainsi les corps graves et les corps légers, les minéraux, les fluides, ont l'être, puisqu'ils ont une forme; ils donnent même un autre être aux êtres qu'ils transforment en leur propre substance, mais ils n'ont pas de vie; car, comme il avait été remarqué par Aristote et démontré par saint Thomas, c'est une loi de tous les corps graves ou légers d'avoir en eux-mêmes le principe passif et non le principe actif du mouvement naturel : *In gravibus et levibus est principium passivum et non activum motus naturalis.*

Les soixante et une substances elles-mêmes, que la science appelle « les éléments des corps, » qui cependant, étant des êtres *en acte*, ont une forme (car rien n'est en acte que par sa forme), et qui, par conséquent, sont de vrais *composés naturels* de matière et de forme, ces prétendus éléments des corps, qui sont de vrais corps eux-mêmes, *sont*, mais ils ne *vivent* pas.

Enfin, même le soleil, ce corps si étonnant par sa grandeur, par sa lumière et par sa beauté, et qui, par sa chaleur, concourt si puissamment à *vivifier* toute la nature corporelle, ne *vit* pas lui-même, car s'il avait le sens de son être, il changerait volontiers sa magnificence et ses splendeurs contre la petitesse et l'obscurité du plus chétif arbrisseau. Car, ajoute saint Thomas, en tant qu'il partage le grand privilége de la vie, que le soleil ne partage pas, cet ar-

brisseau est plus noble que lui : *Corpora inanimata sunt infra plantas* (loc. cit.).

Mais, comment sait-on que les astres ne vivent pas ; et que, malgré leur immensité, leur richesse, leur force et leur importance, dans la création corporelle, ils pourraient envier à la plante la vie qu'ils n'ont pas ? C'est d'abord parce qu'ils sont d'un seul bloc, et que, comme tous les minéraux et les fluides, ils n'ont pas d'organes; tandis que la plante en a, et que son organisation est aussi merveilleuse que celles de la brute et même de l'homme. Car la science vient de découvrir que la plante a des veines et des artères, par lesquelles sa séve fait sa *circulation périodique*, depuis la racine jusqu'aux plus petits rameaux ; qu'elle a des membranes qui l'enveloppent, une peau qui la couvre; qu'elle a les organes nécessaires pour digérer, pour se nourrir, pour se reproduire et même pour respirer à sa manière.

En second lieu, parmi les composés naturels, il n'y a que l'homme, la brute et la plante, qui possèdent ce *mouvement par soi* qui est le constitutif intérieur, et le premier et le plus essentiel des constitutifs et des signes caractéristiques de la vie. « Remarquez, dit saint Thomas, que tous les autres composés, graves ou légers, placés dans le lieu qui leur appartient, y restent en repos : donc le mouvement leur est étranger, et n'est pas dans les dispositions de leur nature ; tandis que la plante (et à plus forte raison la brute et l'homme), placée dans ses conditions naturelles, se meut, en différentes directions. Donc le mouvement est dans les dispositions de sa nature et lui est propre : *Corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ* (*loc. cit.*).

« On appelle eaux vivantes, les eaux courantes; et, eaux mortes, les eaux stagnantes ; mais ce n'est que dans un sens figuratif : car, en tant qu'elles sont en mouvement, les eaux courantes paraissent avoir une ressemblance de vie. Mais quant à la vraie raison, au principe de la vie, le mouvement par soi, elles ne l'ont pas ; elles n'ont pas leur mouvement par elles-mêmes, mais par la cause qui les engendre. Il faut en dire de même du mouvement de tous les autres corps graves ou légers. Ils ne sont mus que par un moteur extérieur, ou par leur prin-

« cipe générateur qui leur donne la forme. Ils ne se meuvent « donc pas eux-mêmes, comme les autres corps vivants (1). » Même ceux de ces corps qui mettent en mouvement d'autres corps ne se meuvent cependant pas eux-mêmes. Attirer ou repousser une chose, c'est la mouvoir, comme, la mouvoir, c'est l'attirer à soi ou la repousser loin de soi. En attirant le fer, l'aimant le met donc en mouvement ; et cependant l'aimant, lui-même, ne change pas de place, ne se meut pas. La chair vivante, en changeant en chair les substances alimentaires, les meut, elle aussi, et elle-même ne bouge pas.

Les corps, composant les différents systèmes planétaires de l'univers, sont bien dans un état de mouvement perpétuel ; mais ce n'est que par la force d'attraction du centre, et la force de répulsion qui les oblige à s'en éloigner; c'est-à-dire en vertu d'une force *extérieure*. Ils ne se meuvent donc, d'après Newton, que par les impulsions différentes que le grand Artisan de l'univers leur donna, en les créant, et qu'ils conserveront pour tout le temps de leur durée. Ce sont de vraies horloges, dont le fabricant a arrangé le mouvement de manière qu'elles puissent aller toutes seules, pendant un jour, une semaine, un mois et même une année. Mais ils (les corps célestes) ne se meuvent pas, plus que les horloges, par eux-mêmes, et ne sont pas plus qu'elles, des animaux vivants. C'est pour leur avoir attribué la grande prérogative de se mouvoir par eux-mêmes que, comme saint Thomas l'a observé, les stoïciens ont cru les corps célestes des corps vivants, des grands animaux, et les ont adorés. Ainsi, tous les corps participent bien aux mouvements, sans participer, pour cela, à la vie, qui n'est propre qu'aux corps se mouvant eux-mêmes.

Il est vrai que la plante ne change pas de lieu, qu'elle n'a pas la faculté de *locomotion ;* mais il est vrai aussi qu'elle a la faculté d'*expansion*, qui est un mouvement intrinsèque véritable. En

(1) « Aquæ *vivæ* dicuntur per similitudinem, in quantum enim videntur se « movere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ, « quia hunc motum non habent ex se ipsis, sed a causa generante eas. Sicut « accidit circa motum aliorum gravium et levium... Corpora gravia et levia « moventur a movente extrinseco, vel generante, qui dat formam. Et ideo non « movent seipsa, sicut corpora viventia (*loc. cit.*) »

demeurant au même lieu, elle grossit, grandit et pousse ses racines à une grande profondeur, ses branches à une grande hauteur; elle n'en occupe donc pas moins, *successivement*, différents lieux; conséquemment on ne peut lui contester le privilége du mouvement *intrinsèque*, dans le sens le plus réel du mot.

Les corps étrangers à ce privilége, et qui sont mus par un moteur extérieur, se meuvent toujours en ligne droite et dans la même direction. Le mouvement des astres lui-même, comme nous venons de le faire remarquer, d'après Newton, n'est que le résultat de deux forces, qui, en agissant en sens contraire, mais toujours *en ligne droite*, se contre-balancent et produisent de toute nécessité un mouvement de rotation. Il en est de même des mouvements si bizarres de la foudre, et, à plus forte raison, du mouvement de tous les autres corps. Ils se meuvent toujours en ligne droite, et leurs déviations de cette ligne ne sont que l'effet de causes purement extérieures. On sait que la première loi du mouvement, qui forme la base de la dynamique, est celle-ci : « Tout corps, mis en mouvement, « parcourt la ligne droite, tant qu'il n'en est pas détourné par « des forces *extérieures*. »

Mais, les corps qui ont le principe de leur mouvement en eux-mêmes suivent toutes les lignes, se meuvent dans tous les sens, et dans toutes les directions, en dépit de la loi commune à tous les corps. Ne dirait-on pas, par exemple, que le cheval, le chien, le chat, l'hirondelle, tiennent à prouver, par leurs mouvements, si excentriques et si variés, qu'ils se moquent de cette loi?

Or, la plante s'enfonce en bas par ses racines, s'élance en haut par sa tige, s'épanouit autour d'elle et pousse vers tous les points de sa circonférence ses branches, les fait retomber sur elle-même, et en forme, en quelque sorte, son habillement, sa parure et sa défense. Elle se penche vers l'endroit où elle espère rencontrer un regard du soleil, elle se courbe et se redresse; elle plie à gauche ou à droite. La ligne qu'elle suit n'est que celle qui convient aux intérêts de son développement et à sa conservation. Elle se meut donc, elle aussi, dans tous les sens, dans toutes les directions; elle possède donc, en elle-même, le principe de ses mouvements, ce caractère essentiel de la vie. Par conséquent, elle est réellement vivante.

En un mot, tout ce qui accomplit des *œuvres vitales*, vit. Mais la plante accomplit, à la lettre, les œuvres vitales : de se *nourrir*, de *grandir*, de se *reproduire* : donc elle vit ; et on ne peut sans injustice l'exclure de la catégorie des êtres vivants.

§ 74. Doctrine de la philosophie chrétienne sur la vie. — Le mouvement propre des esprits. — Différents degrés de la vie des êtres vivants. — La vie de Dieu est le comble et la perfection de la vie. — Beauté et importance de cette doctrine.

Mais gardons-nous bien de conclure de ce qu'on vient de lire que la vie ne convient qu'aux Composés naturels, ayant des organes, et la faculté de se mouvoir par eux-mêmes. Ce serait méconnaître ce grand et sublime caractère, tout propre de la philosophie chrétienne, de ne considérer les différents êtres que dans leurs rapports avec le tout ; de découvrir la chaîne mystérieuse qui les lie ensemble, et dont le premier anneau est dans le plus petit, le plus chétif des êtres, et le dernier aux pieds de Dieu ; et de ne philosopher sur la nature que pour s'élever à son Auteur. Voilà donc comment cette philosophie entend la théorie de la Vie.

« Il y a, dit saint Thomas, deux espèces de mouvement, pour « les êtres vivants : le mouvement *naturel*, et le mouvement *vo-« lontaire*; et il est de l'essence de l'un et de l'autre de dériver « d'un principe intrinsèque : *Motus duplex : naturalis et volun-« tarius ; et de ratione uniuscujusque est, ut sit a principio in-« trinseco* (*loc. cit.*). Mais, si tout ce qui se meut, par soi, d'un « mouvement naturel, est bien un corps ; tout ce qui se meut « d'un mouvement *volontaire* ne l'est pas : *Non omne quod mo-« vetur est corpus, nisi per se, in motu naturali ; sed non in motu « voluntario* (*ibid.*). » Ainsi le mouvement par soi convient aussi à l'esprit.

« Quoique le mouvement proprement dit, poursuit le même « Docteur, soit une propriété des corps ; cependant il peut ap-« partenir et appartient aussi aux êtres spirituels, par deux rai-« sons : la première consiste en ce que toute opération, généra-« lement, se dit mouvement. Dans ce sens, le mouvement est « propre même à Dieu. Car sa bonté, comme l'a dit saint Denis,

« *se meut*, en quelque sorte, et s'épanche sur les choses, lors-« qu'elle daigne se communiquer à elles. La seconde raison con-« siste en ce que tout désir d'une chose et qui tend vers cette « chose, s'appelle pareillement mouvement (1). »

En effet, la faculté propre de tout être vivant, de se mouvoir par lui-même, se rapporte à trois espèces d'opérations. Ce sont : 1° l'alimentation, et l'accroissement et la génération qui s'ensuivent ; 2° le sens et la locomotion ; 3° l'intelligence et ce qui en résulte. Car, comprendre, vouloir, aimer, se disent et sont des espèces des mouvements ; *Ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur.* (S. Thom., I p., q. 9, art. 1.) Le raisonnement ou le *discours* est le mouvement de l'intelligence, comme le mouvement est, en quelque sorte, le discours de la matière. Dans toutes les langues, les passions s'appellent « mouvements de l'âme. » L'amour et la haine sont l'attraction et la répulsion des cœurs, comme l'attraction et la répulsion sont l'amour et la haine des corps.

Or, le principe essentiel de la vie, étant dans cette faculté, *de se mouvoir par soi-même*, il y a trois espèces de vie : la vie *végétative*, la vie *sensitive* et la vie *intellective*.

Cependant, comme la vie *sensitive* est de deux degrés, et la vie intellective aussi ; la vie est bien de trois espèces, mais elle est aussi de cinq degrés différents. Voici là-dessus la belle doctrine de l'Ange du savoir (I p., q. 18, art. 3). Nous tâcherons de la rendre le plus clairement possible.

« Puisque l'être vivant n'est que celui qui opère par lui-même, et qui ne doit à aucun agent extérieur ses mouvements, autant cette faculté est plus complète dans l'être vivant, autant sa vie est plus parfaite ; et, par conséquent, il y a différents degrés de la vie, l'un plus parfait que l'autre.

« Il y a des êtres vivants dont le mouvement n'a d'autre règle et d'autre but que la grandeur matérielle de l'individu et ce

---

(1) « Quamvis motus, proprie acceptus, sit corporum, tamen, nomen motus « etiam ad spiritualia derivatur dupliciter : uno modo, secundum quod omnis « operatio motus dicitur ; sic enim et divina Bonitas quodam modo movetur, et « procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit. Alio « modo, desiderium in aliud tendens, quidam motus dicitur (I p., q. 73, art. 2). »

qui s'y rapporte. Ce sont les plantes, qui ne se meuvent par elles-mêmes, que pour grandir, afin de se conserver et de se reproduire.

« Il y en a d'autres qui puisent dans le sens dont ils sont doués, la règle et le but de leur mouvement, et qui se meuvent d'une manière d'autant plus parfaite qu'ils ont le sens plus parfait.

« Les animaux imparfaits, les mollusques, par exemple, qui n'ont d'autre sens que le *toucher,* se meuvent seulement d'un mouvement de *dilatation* ou de *rétrécissement* en eux-mêmes ; mais ils n'ont pas la faculté de locomotion, et leur mouvement dépasse peu celui des plantes.

« Mais les animaux parfaits, que leur faculté sensitive au grand complet met en état de sentir, non-seulement ce qui leur est joint et les touche de près, mais aussi ce qui est séparé d'eux, se meuvent vers les objets éloignés d'une manière *progressive* et en *changeant de lieu.*

« Cependant, tout en se mouvant par eux-mêmes vers ces objets, afin de les faire servir à la satisfaction de leurs sens, ils ne connaissent pas, ils ne se proposent point eux-mêmes la fin dernière de leur opération et de leur mouvement. La nature leur cache cette fin qu'elle leur a assignée, et ne leur laisse qu'un instinct aveugle qui les pousse à la poursuivre.

« Il n'y a que l'homme qui ne se meut par lui-même, que pour atteindre une fin qu'il connaît, et qu'il se propose comme dernier terme de ses mouvements : c'est parce que lui seul, parmi les êtres corporels vivants, possède l'intellect et la raison, facultés seules capables de connaître les rapports entre les moyens et la fin, et de coordonner l'un à l'autre. Puisque donc, dans sa manière de se mouvoir, l'homme obéit à une loi d'un ordre plus élevé que l'instinct, à la loi de la connaissance de la fin ; parmi les différentes manières de vivre de tous les vivants corporels, sa manière de vivre est la plus parfaite. En preuve de quoi, dans un et même homme, la vertu intellective meut plus puissamment les puissances sensitives, et celles-ci, à leur tour, meuvent avec plus d'empire les organes par lesquels s'accomplissent ces mouvements.

« Mais ces principes de la raison, auxquels l'homme obéit,

cette fin dernière qu'il connaît et qu'il se propose d'atteindre par ses mouvements, ne sont pas de sa création. Ces principes et cette fin lui ont été fixés par cette même Nature qui a donné aux brutes l'instinct : de manière que l'homme ne peut méconnaître ces principes ni renoncer à cette fin : *Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstatuta a natura : sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem non potest non velle.* Donc toute parfaite que soit sa manière de vivre, elle est bien loin d'atteindre le comble de la perfection. Car, tout en étant parfaitement maître de ses mouvements, sous certains rapports, il obéit nécessairement à un autre moteur ; *Unde licet quod, quantum ad aliquid, moveat se; tamen oportet quod, quantum ad aliqua, ab alio moveatur.*

« Ainsi, s'il y a un être toujours en acte d'entendre, par la raison qu'entendre c'est pour lui sa propre nature; s'il y a un être qui n'est déterminé par personne dans tout ce qui naturellement lui appartient, et dans toutes ses opérations; s'il y a un être qui est à lui-même son principe et sa fin, et qui n'a d'autre règle à suivre que ses propres perfections, c'est lui qui aura le suprême degré de la perfection de la vie. Oui, cet être existe de toute éternité, et cet être est Dieu. Dieu est donc l'être unique, dont l'intellect est souverainement parfait, parce qu'il est toujours en acte; Dieu est l'être unique dans lequel la vie se trouve d'une manière souveraine et absolue, et qui est lui-même la vie complète et parfaite. *Illud igitur, cujus sua natura est ipsum intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio; hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est* Deus : *unde in Deo maxime est vita ; quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.* »

Que cette doctrine, sur les différents degrés de la vie, est belle et sublime ! Quelle puissance de pensée, quelle force de raisonnement ne révèle-t-elle pas dans son auteur ! Simple comme tout ce qui est vrai, elle est profonde comme tout ce qui est sérieusement philosophique. Voilà les doctrines substantielles dont la philosophie chrétienne rassasiait les intelligences faméliques de la vérité de Dieu, et dont, à l'exemple du maître brutal de l'Enfant prodigue, la philosophie moderne empêche les en-

fants de Dieu d'approcher les lèvres, pour les obliger à ne se nourrir que de glands, la pâture des porcs. C'est cependant ce qu'on ose appeler toujours : LA GRANDE PHILOSOPHIE !

Mais revenons à la vraie doctrine sur l'âme.

§ 75. *Pitoyable définition de l'âme, donnée par l'école spiritualiste allemande. — Celle de l'école cartésienne est plus pitoyable encore. — Grandeur et justesse de la définition de l'âme, des scholastiques.—Cette définition a été consacrée par l'Église.*

Tout composé naturel, on vient de le voir, résulte de Matière et de Forme. Le composé vivant a donc une forme, lui aussi, et le corps, auquel cette forme est unie, est sa matière; seulement, comme, à la différence de toutes les autres formes qui ne donnent à la matière que l'être et un tel être, la forme du composé vivant lui donne, par surcroît la vie, et une vie telle, et en fait un composé *se mouvant par lui-même*, un composé *animé ;* dans la philosophie chrétienne, la forme de tout composé vivant s'appelle AME, tandis que celle des composés non vivants retient le nom générique de *forme*.

Nous savons donc déjà ce qu'est l'âme, et nous sommes à même d'apprécier la justesse et la grandeur de la définition qu'en ont donnée les scolastiques, et la misère de celle que les philosophes modernes lui ont substituée.

Les modernes définissent l'âme « un être simple, immatériel, indivisible, doué d'intellect et de volonté libre : *Ens simplex, immateriale, indivisibile, intellectu et libera voluntate præditum.*

Formulée, pour la première fois, par Wolff, prônée par Mako et Storchenau, en Allemagne, cette définition a fait le tour du monde philosophique; elle a été accueillie avec enthousiasme dans presque toutes les écoles chrétiennes modernes, et y règne en paix depuis deux siècles.

Cependant cette définition de l'âme n'est rien moins qu'un chef-d'œuvre, et même qu'une définition au point de vue de la logique et de la psychologie. D'abord elle est plus étendue que la chose définie, elle convient aux anges, et même à Dieu, car Dieu et les anges sont, eux aussi, des *êtres simples, immatériels,*

indivisibles, doués d'intellect et de volonté libre. Ensuite elle manque de la dernière différence qui l'établisse comme la définition propre, au moins, de l'âme humaine. Enfin, elle ne renferme pas un seul mot qui ait rapport au corps, et cependant le mot *âme*, indiquant un principe qui *anime* un corps, se rapporte nécessairement au corps, implique l'union de ce principe avec le corps. Cette définition peut donc bien s'appliquer à l'*esprit* en général, car elle s'adapte à toute espèce d'esprit, mais elle n'est pas du tout *une définition de l'âme* en général, ni de l'âme humaine en particulier.

Cette définition Wolffienne de l'âme a obtenu droit de cité, même en France; elle y est presque généralement acceptée, quoique avec des modifications qui, au fond, ne l'ont pas modifiée.

La Philosophie de Lyon, par exemple, ce koran du cartésianisme, ce répertoire de toutes les doctrines antiscolastiques, à de rares exceptions près, est le code sacré de la philosophie française. On la rencontre dans les séminaires et dans les colléges, où l'on fait suivre encore aux élèves un cours de philosophie. Il est vrai que, par un reste de pudeur, on vient de remplacer presque partout la philosophie de Lyon toute crue par la philosophie de Lyon *corrigée*, ou par des cours nouveaux. Mais les très-amples *notes* du savant professeur Doney (1) ne l'ont pas améliorée de beaucoup, et les nouveaux cours, calqués sur ses principes, rédigés par des cartésiens plus ou moins prononcés, n'en sont que de nouvelles éditions qui la renferment tout entière selon l'esprit, sinon selon la lettre.

Eh bien! *Qu'est-ce que l'âme* dans cette philosophie? Il n'en est question que dans la seconde partie de la *Pneumatologie* ou du *Traité de l'esprit*, dans la deuxième dissertation intitulée : *Sur l'esprit humain* (*De mente humana*). Dans toute cette dissertation il ne s'agit que de l'*esprit* humain; jamais un mot sur l'*âme*

(1) « Institutionum philosophicarum cursus, ad usum studiosæ juventutis, « *præsertimque seminariorum*, accommodatus. Editio nova, cui *amplissimas* « *addidit notas* D. Doney, philosophiæ professor. Périsse, frères, libraires « éditeurs, Lyon et Paris. »

humaine ; et, au lieu d'une philosophie ou d'un *traité de l'âme*, la philosophie de Lyon n'a fait que de la *Pneumatologie*, ou un traité sur l'*Esprit de l'homme*. C'est donc toujours l'idée de Platon, exhumée par Descartes et par Leibnitz, précisée par Wolff et par toute l'école allemande : Que notre âme n'est qu'un esprit n'ayant que des rapports forcés, accidentels, éphémères avec le corps ; en un mot : Que l'âme n'anime pas le corps et que l'âme n'est pas âme.

Il paraît que la philosophie de Lyon s'est un peu doutée de ces inconvénients de la définition de Wolff, car voici comment elle s'exprime en définissant l'âme : « L'*esprit humain* se définit « bien : Une substance rationnelle, ou participant à la pensée, et « accommodée pour régir le corps : *Mens humana recte definitur :* « *Substantia rationalis, seu cogitationis particeps,* REGENDO COR- « PORI ACCOMMODATA. » (*Édit. cit.*, t. II, p. 105.) Mais ces derniers mots, ajoutés comme correctifs à la définition Wolffienne, pour l'illustre annotateur de cette philosophie (qui ne lui est pas hostile, puisqu'il ne l'a corrigée que d'une main amie) renferment d'abord une erreur que le même auteur n'a pu s'empêcher de relever et de flétrir par cette note : « Cette définition, qui af- « firme *que l'esprit est accommodé pour régir le corps*, est fausse « et mal sonnante, parce que c'est le corps qui *s'accommode* à l'es- « prit, et non l'esprit au corps : *Falsa et male sonans hæc defini-* « *tio, quæ dicit mentem regendo corpori accommodatam; non enim* « *corpori mens, sed menti corpus accommodatur* (*Ibid.*). »

En second lieu, plus loin, la philosophie de Lyon a démenti elle-même ces mots ; car, d'après le système des *causes occasionnelles* de Malebranche, c'est Dieu qui exciterait les mouvements du corps, *à l'occasion* des volitions de l'esprit : ce n'est donc pas *l'esprit de l'homme*, mais *l'esprit de Dieu*, qui serait *accommodé pour régir notre corps*. En défendant donc *pro aris et focis* ce déplorable système, la philosophie de Lyon soutient, par le fait, que notre esprit *ne régit pas* plus *le corps* que notre corps n'exerce la moindre action sur l'esprit.

Enfin, lorsqu'on parle de l'âme, il ne s'agit pas de l'esprit *accommodé pour régir le corps*, mais de l'esprit *uni substantiellement* au corps, de manière à lui faire partager son propre être, et que les deux substances ne forment qu'*un* tout, dans l'unité

du même être. Or il n'y a pas un seul mot de cela dans la philosophie de Lyon. Notre âme n'est qu'un esprit, *mens*, se trouvant malheureusement affublé d'un corps, sans que l'on sache comment et pourquoi. C'est donc la pneumatologie de l'idéalisme, c'est l'ignorance la plus complète de la nature et des fonctions de l'âme.

Il en est bien autrement de la définition de l'âme, donnée et suivie par les scolastiques. Rien, en fait de définitions, n'est ni plus profond ni plus philosophique. « L'âme, disaient-ils, n'est « que l'acte premier d'un corps organique, physique, et ayant « la vie en puissance : *Anima est actus primus corporis organici,* « *physici, potentia vitam habentis.* »

Il est vrai que nul élève, et peut-être même nul professeur de l'école cartésienne, ne saurait rien comprendre à cette définition. Mais, pour tout élève de l'école de saint Thomas, qui connaît d'avance les grandes doctrines que nous venons d'exposer sur la *puissance* et l'*acte*, sur l'*acte premier* et l'*acte second*, sur le *corps organique* et *inorganique*, sur l'*être animé* et sur *la vie*, pour un tel élève, disons-nous, cette définition est non-seulement très-simple et très-claire, mais aussi magnifique et sublime. Il y trouve résumé tout entière, en quatre mots, tout un traité de la vraie philosophie.

On a vu que l'acte *premier* c'est la *Forme*, et l'acte *second*, l'*Opération*, et que la Forme *substancie*, *spécifie* et *individualise* la matière. On dit donc d'abord, dans la définition scolastique de l'âme, que l'âme est l'*acte premier*, pour indiquer que l'âme fait tout cela, par rapport au corps ; qu'elle l'*anime*, et que ce n'est pas la forme accidentelle mais la forme *substantielle* du corps.

On y ajoute : *d'un corps organique;* et cela pour signifier qu'à la différence des anges qui sont des formes séparées et ne peuvent être l'*acte d'aucun corps ;* et à la différence des formes des corps *inorganiques* qui n'ont pas et ne peuvent avoir d'âme, toute âme est la forme d'un corps, mais d'un corps ayant des organes; et que tout corps qui a des organes a et doit avoir une âme, parce que les organes étant disposés pour accomplir différents mouvements, ont besoin du principe intrinsèque du mouvement, et ce principe c'est l'âme. Et, au contraire, les fonctions

de l'âme étant différentes, et chacune d'elles ayant besoin d'un organe propre, tout corps, uni à une âme, doit de toute nécessité avoir différents organes. En effet, comme l'observe saint Thomas, même dans les plantes, qui sont les composés les plus imparfaits parmi les composés vivants, on trouve différentes parties organiques, destinées aux différentes opérations de l'âme végétative. Les racines ont quelque chose de ressemblant à la bouche des mollusques, parce qu'elles aussi attirent les aliments et servent à la *nutrition*. L'écorce protége le tronc et tout le corps de la plante, et facilite son *accroissement*. Les branches portent, les feuilles garantissent le fruit, qui renferme le principe générateur, et par là elles coopèrent à la *génération*.

Le mot *physique* y est joint, pour dire que l'âme n'est propre qu'au corps *naturel* et non au corps artificiel ou mathématique.

Enfin, les mots de la définition : *Ayant la vie en puissance*, marquent deux choses : la première : Que le propre de l'âme est bien de donner *en acte* la vie au corps qui ne l'a qu'*en puissance*, et de le rendre capable des opérations de la vie, parce que le corps n'est vivant en acte que par l'âme; mais non pas de le faire toujours actuellement opérer. En un mot que la vie du corps et non son opération, est de l'essence de l'âme. La seconde chose, indiquée par les mêmes mots, est: Que l'âme n'est ni ne peut être la forme de tout corps, *quelle que soit sa condition ;* mais d'un corps disposé de manière à pouvoir *vivre*, et demeurant dans les conditions de la vie. En sorte que le corps inorganique comme la pierre, le métal, etc., et le corps organique, mais dont les organes essentiels de la vie sont, par une cause quelconque, viciés, corrompus ou détruits, étant incapables de supporter le mouvement intrinsèque, ou la vie, ne peuvent être le sujet d'une âme; et que l'âme ou n'a jamais pu lui être associée, ou doit s'y éteindre ou s'en séparer.

Une définition, pour être exacte, non-seulement ne doit convenir qu'à la chose définie, mais elle doit la renfermer tout entière. C'est encore là le mérite de la définition scolastique de l'âme; non-seulement elle ne convient qu'à l'âme, mais elle peut s'appliquer à tout principe *animant* un corps, à toute *espèce* d'âme. C'est une définition *générique* de

toute âme, qui, afin d'être spécifiée et de devenir la définition propre d'une espèce d'âme, en particulier, n'a besoin que de l'adjonction d'un mot, à la forme, et du changement du nom de la matière. Ainsi en disant : « L'âme *végétative* est l'acte « premier du corps végétable ; » vous avez la définition de l'âme des plantes. En disant : « L'âme *sensitive* est l'acte premier du « corps sensible ; » vous avez la définition de l'âme de la brute. En disant : « L'âme *intellective* est l'acte premier du corps hu- « main ; » vous avez la vraie définition de l'âme de l'homme. Vous n'avez pas besoin d'ajouter autre chose à ces définitions pour qu'elles soient de la plus grande justesse, parce que le corps végétable, le corps sensible et le corps humain, par cela même qu'ils sont de tels corps, sont des corps *organiques, physiques, et ayant la vie en puissance.*

C'est d'après cette économie, que le concile œcuménique de Vienne en France, a formé sa définition de l'âme humaine ; car, en remplaçant les mots *acte premier* par les mots *forme substantielle,* parce que l'acte premier est *forme substantielle* et la forme substantielle est acte premier ; il a dit : « L'âme intellective « est la forme substantielle du corps humain : *Anima intellectiva* « *est forma substantialis corporis humani.* » Or, que l'on compare cette définition, si simple, en apparence, mais si précise, si juste, si savante et si profonde en réalité, avec les définitions de l'âme des écoles modernes, qu'on a osé substituer à celle du concile ; et dont nous venons de faire justice ; définitions si vagues, si puériles, si absurdes ; et par ce seul fait, on aura la mesure de la légèreté, de l'ignorance, de l'absence de tout sens philosophique et de l'injuste témérité des adversaires de l'ancienne philosophie !

§ 76. *Actes spécifiques de chaque espèce d'âme en particulier. — Les six actes de l'âme des plantes. — Les neuf actes de l'âme des brutes. — Les douze actes de l'âme humaine. — Sa supériorité sur les autres espèces d'âmes.*

Nous venons de montrer que tout composé organique vivant se meut par lui-même, parce qu'il a en lui-même le principe qui le fait mouvoir et le fait vivre ; et que ce principe est son âme.

Nous venons de montrer aussi qu'il n'y a que trois espèces de composés vivants : les plantes, les brutes, l'homme, parce que seuls ces composés ont des organes, mus par un principe intrinsèque, et que seuls ils ont le mouvement et la vie.

Puisque donc il n'y a que trois espèces de composés naturels animés, il n'y a que trois espèces d'âmes : comme il n'y a que trois espèces de vie. Ce sont : 1° L'âme *végétative* dans les plantes ; 2° l'âme *sensitive* dans les brutes ; 3° l'âme *intellective* dans l'homme. C'est que les plantes n'ont que la vie *végétative*, et par là elles se distinguent de tous les composés inorganiques qui *sont*, mais ne *végètent* pas ; les brutes ont la vie végétative, elles aussi, et de plus elles ont la vie *sensitive*, et par là elles se distinguent des plantes qui végètent, mais ne sentent pas ; et l'homme, enfin, partage la vie végétative des plantes et la vie sensitive des brutes, et de plus il jouit de la vie *intellective*, qui lui est commune avec les anges et avec Dieu ; et par là il se distingue des brutes qui végètent et sentent, mais n'entendent pas ; *quibus non est intellectus.*

Les actes de la vie *végétative* sont au nombre de trois : 1° l'acte par lequel le composé vivant choisit et s'assimile ce qui peut le faire vivre, en fait son aliment et se *nourrit ;* 2° l'acte par lequel il atteint les proportions de quantité ou les dimensions que la nature lui a assignées et par lequel il croît en épaisseur et en hauteur, et *grandit ;* et 3° l'acte par lequel il conçoit en lui-même le germe qu'il transmet hors de lui, qui le *reproduit* en d'autres individus de la même nature, pour la conservation de l'espèce.

La vie *sensitive* se manifeste, elle aussi, par trois actes. Ce sont les actes par lesquels le composé, participant à ce genre de vie : 1° saisit le matériel sans la matière, ce qui, comme nous l'avons longuement expliqué dans la section précédente, est *sentir ;* 2° se transporte tout entier d'un lieu à un autre (ce que la plante ne fait pas) et jouit de la faculté *de locomotion spontanée;* et 3° distingue ce qui lui est utile, de ce qui lui est préjudiciable, par rapport à sa conservation, cherche l'un et fuit l'autre ; ce que la philosophie chrétienne appelle *force* ou *vertu estimative.*

Enfin les actes qui constituent la vie intellective sont : 1° l'acte de se créer la conception universelle des choses particulières, de saisir le particulier sans les particularités ou de *se former les*

idées ; 2° l'acte de *raisonner*, à l'aide de ces conceptions, de ces idées, et 3° l'acte de librement *vouloir* ou de ne pas vouloir, ce qu'on veut et ce qu'on ne veut pas.

Or, puisque c'est par sa forme que tout être opère, et que la forme de tout composé vivant est son âme, c'est par l'âme qu'il accomplit les actes de la vie qui lui est propre.

Ainsi, l'âme végétative accomplit réellement *six* actes. D'abord elle exécute les trois actes communs à toutes les formes, même aux formes des composés naturels inorganiques : les actes de *substantier*, de *spécifier* et d'*individualiser* la matière, parce que l'âme végétative est, elle aussi, forme; et toute forme, comme on l'a vu, *substancie*, *spécifie* et *individualise* la matière à laquelle elle est unie. Mais, puisqu'elle est, de plus, une forme vivante, donnant et conservant la vie *végétative* à son corps, elle remplit aussi à son égard les trois actes qui constituent ce genre de vie : les actes de le nourrir, de le faire grandir et de le reproduire.

L'âme de la brute fait, de son côté, tout cela à l'égard du corps qu'elle anime. Elle le *substantie*, le *spécifie* et l'*individualise* comme le fait toute forme; de plus, elle le *nourrit*, le *fait grandir* et le *reproduit*, à l'exemple de l'âme de la plante; mais, puisqu'elle est, par-dessus, le principe de la vie sensitive, elle remplit aussi les fonctions propres d'une telle vie, les actes de la *sensation*, de la *locomotion* et de la *vertu estimative*. L'âme de la brute, plus noble et plus puissante que l'âme végétative, exerce donc *neuf* actes, et par là elle s'élève en puissance et en noblesse fort au-dessus de l'âme des plantes.

Mais l'âme humaine s'élève plus encore au-dessus de l'âme des simples animaux. D'abord, en tant que *forme substantielle* du corps et forme, ayant à sa disposition la vertu *végétative* de l'âme des plantes et la vertu *sensitive* de l'âme des brutes, elle accomplit à elle seule les neuf actes spécifiques de toutes ces formes, à l'égard du corps, et, par surcroît, elle exerce en elle-même, et par elle-même, les trois actes de la vie de l'intelligence, en sorte que, tandis que les formes communes n'ont que *trois* actes, les formes ou âmes *végétatives* que *six*, les *sensitives* que *neuf ;* l'âme humaine seule en a *douze*, bien caractérisés et parfaitement distincts.

En second lieu, les actes mêmes qui lui sont communs avec les formes d'un ordre inférieur, sont exercés par elle d'une manière plus complète et plus parfaite. La locomotion, par exemple, qui, pour la brute, n'est que *spontanée*, parce que la brute se met en mouvement *par elle-même*, dans l'homme est *libre*; et en général, même les fonctions de la vie végétative, et particulièrement la nutrition et la génération, qui, dans la plante et dans la brute, ne s'opèrent qu'en vertu d'une loi de la nature ou d'un instinct aveugle, empruntent dans l'homme, à la raison et à la liberté de son esprit un caractère de noblesse et de grandeur qu'elles n'ont pas hors de l'homme.

En troisième lieu, tandis que l'âme purement végétative et même l'âme sensitive n'ont d'acte dans le corps que par rapport au corps, seule l'âme humaine, par les trois actes spécifiques de la vie intellective, tout en demeurant dans le corps, agit pour son propre compte, *sans le corps*, et sans égard aucun au corps; entourée d'êtres corporels et visibles, elle s'entretient avec les êtres spirituels et invisibles; voyageant sur la terre, elle peut faire d'heureuses excursions et se promener dans le ciel : *Nostra conversatio in cœlis est* (*Philip.*, III); et, enveloppée de la chair humaine, elle atteste, en elle-même, et par elle-même, sa ressemblance avec la manière d'être et d'opérer de Dieu.

§ 77. *Magnifique doctrine de saint Thomas sur les différents degrés de perfections des formes substantielles. — Ces degrés forment une échelle par laquelle on monte du plus chétif des êtres jusqu'à Dieu. — Tort que s'est donné Descartes en niant l'âme des brutes. — L'existence de l'âme des brutes prouvée par la Tradition et par l'Écriture. — L'âme des brutes, sentinelle de l'âme humaine.*

Cette analyse, telle qu'on la lit, et dans l'ordre que nous lui donnons ici, ne se rencontre, que nous sachions, dans aucun cours de philosophie, pas même dans saint Thomas. Mais ceux qui se sont familiarisés avec les écrits de ce grand docteur, s'apercevront aisément que cette classification des actes spécifiques des âmes résulte des principes de l'Ange de l'école; qu'elle est une doctrine, éparse dans tous ses ouvrages, et que c'est là que nous l'avons recueillie.

Voici, en effet, l'une des profondes et magnifiques doctrines

de ce grand esprit, touchant les formes substantielles des composés naturels, dont nous avons fait notre profit, dans l'exposé que nous venons de mettre sous les yeux de notre lecteur.

« Plus une forme est noble, a-t-il dit, moins elle se plonge « dans la matière, et plus elle la domine et la dépasse par « son opération et par sa vertu. C'est pourquoi nous voyons « que la forme de tout corps mixte a toujours une opération « de plus que celles qui résultent des qualités élémentaires « du composé, et qu'à mesure que nous allons plus loin « dans la considération des différents degrés de noblesse de la « forme, nous la surprenons excédant toujours davantage la « matière élémentaire. Ainsi, nous trouvons que l'*âme végétative* « s'élève plus au-dessus de son corps que toute forme élémen- « taire au-dessus de sa matière; et que l'*âme sensitive* s'élève « encore plus au-dessus du corps de l'animal que l'âme végéta- « tive au-dessus du corps végétal. Vient ensuite l'âme humaine, « qui tient le rang suprême de noblesse parmi les formes subs- « tantielles; et cette âme s'élève, par sa puissance, tellement au « delà de la matière corporelle, qu'elle a une vertu et une opé- « ration toutes spéciales, à laquelle la matière corporelle ne se « mêle d'aucune manière, et cette vertu s'appelle l'INTEL- « LECT (1). »

C'est, comme on le voit, sous une autre forme, le grand principe que saint Thomas a emprunté à saint Denis, et que nous avons développé plus haut : « Que, dans la création, le Suprême « de l'Infime touche à l'Infime du Suprême. » Ainsi donc, pour saint Thomas, nulle forme substantielle n'est unie à sa matière

---

(1) « Considerandum est quod quanto forma est nobilior, tanto magis domi- « natur materiæ corporali. et minus ei immergitur, et magis sua operatione et « virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet etiam « operationem quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis « proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ ma- « teriam elementarem excedere. Sicut *anima vegetabilis*, plus quam forma « elementaris; et anima *sensibilis* plus quam forma vegetabilis. Anima autem « humana est ultima, in nobilitate formarum. Unde, in tantum, sua virtute, « excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, « in qua nullo modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur « INTELLECTUS (I p., qu. 74, art. 1) ».

de façon à y demeurer absorbée et renfermée tout entière. Elle sort de sa propre matière, elle s'élève, par quelques degrés, au-dessus d'elle, et par ces degrés elle touche à la forme qui lui est immédiatement supérieure, se trouve en rapport d'une certaine ressemblance avec elle, l'indique, l'ébauche, et en quelque sorte la prophétise.

Ainsi encore, par sa vertu *expansive*, la forme du Fluide fait pressentir quelque chose de la forme augmentative du Minéral. Par sa vertu *augmentative*, la forme du minéral laisse apercevoir quelque chose de l'âme végétale de la plante. Par sa vertu *végétative*, l'âme de la plante annonce quelque chose de l'âme sensitive de la brute; par sa vertu *sensitive*, l'âme de la brute révèle quelque chose de la vertu intellectuelle de l'âme humaine (1); enfin, par sa vertu intellective, l'âme humaine offre en image, comme tout portrait représente son original, quelque chose de l'être, de la nature et de la vie propre de Dieu, en sorte que les qualités spécifiques de la forme supérieure se trouvent, en germe, dans la forme inférieure; et ce qui, dans la forme inférieure, ne fait que commencer à percer, s'épanouit dans la forme supérieure, et rayonne de tout l'éclat de son complément et de sa perfection.

De cette économie, avec laquelle Dieu a gradué les différentes espèces des formes substantielles, et des êtres qui en résultent, il est aisé d'abord de voir que, nous le répétons encore ici, rien n'est isolé dans la création; mais que, par une augmentation successive et imperceptible de force, de vertu, d'excellence, de noblesse, dans la cause formelle de l'être, l'être inférieur a des analogies, des affinités avec l'être supérieur : de manière que tous les êtres ne forment qu'une échelle par laquelle on peut monter, depuis la goutte d'eau ou le grain de sable, jusqu'à Dieu.

En second lieu, on doit en conclure que la vraie philosophie ne doit jamais *séparer ce que Dieu a uni* par ces liens mystérieux et cachés, et que, par conséquent, la philosophie qui méconnaît ces rapports gradués des êtres, qui considère isolément les uns des autres les corps et les âmes, et qui met en morceaux cet

---

(1) Nous rappellerons ici que bien des philosophes, même de l'école cartésienne, nomment ANALOGIE DE LA RAISON, ou la raison par approximation, *analogum rationis*, la *vertu estimative* de l'âme des Brutes.

ensemble merveilleux des œuvres de Dieu, n'est pas la vraie philosophie.

C'est là l'un des plus grands torts, je dirais presque l'un des plus grands crimes du cartésianisme. On sait que celui qui a donné son nom à cette philosophie *du morcellement*, non-seulement a voulu philosopher sur l'âme humaine, en la séparant de toute autre âme ; mais qu'il a nié carrément qu'il y eût, dans la nature, d'autres êtres animés que l'homme. Les animaux, ne sont, pour Descartes, que des machines de chair et des automates, n'ayant d'âme d'aucune espèce. C'est là une opinion si profondément absurde et si subversive, que la *Philosophie de Lyon* elle-même, toute dévouée qu'elle soit corps et âme à Descartes, n'a pas eu le courage de la soutenir ; et que, tout en adressant à son auteur le compliment immérité d'avoir défendu cette étrange opinion par des *arguments ingénieux* (*ingeniosis rationibus*), elle n'a pas moins pris la liberté de la combattre. « Si malgré « les signes évidents et irréfragables, dit-elle, par lesquels les « brutes annoncent *une âme* sensitive ; si malgré le *sens commun* « *de tous les peuples* (*sic*), qui leur attribue la faculté d'avoir les « sensations les plus vives, on devait croire que les bêtes ne sont « que des automates, sans âme, ne serait-il pas facile dès lors « aux matérialistes, d'en conclure : Que l'homme n'est, lui aussi, « qu'une simple machine, privée de tout principe simple et in- « telligent, et seulement supérieure aux machines animales par « une plus grande perfection de ses organes ? La preuve que « les matérialistes raisonnent ainsi se trouve dans *tous* leurs li- « vres et particulièrement dans le livre exécrable intitulé : « L'HOMME-PLANTE (*Philos. Lugd., métaphys. spec. p.* 2, *dis-* « *sert.* II, *appen.* DE BELLUIS) ».

Cette dangereuse doctrine de Descartes, sur les brutes, est d'autant plus surprenante que l'opinion, que les animaux ont une âme véritable, a été aussi l'opinion des anciens philosophes. Nous ne dirons rien d'Aristote, car qui ignore que, dans son *Traité de l'âme*, et dans celui *de la génération des animaux*, ce philosophe ne s'est pas borné à établir l'existence, mais a fait aussi l'histoire de l'âme des brutes ? Qu'on écoute seulement Cicéron : « Là où il y a pluralité de substances, unies de manière à former un tout, il faut de toute nécessité que l'une

d'elles domine les autres. Dans l'homme c'est l'esprit, et dans les bêtes *c'est quelque chose de semblable à l'esprit* qui domine ; et c'est de cette substance principe que découlent tous les appetits de ces êtres (1).

Les Pères et les Docteurs de l'Église ont professé la même doctrine. D'après saint Augustin, les animaux ont une *âme* véritable, et c'est à ce principe qui les *anime* qu'ils doivent le nom d'ANIMAUX ; *Nam et pecora animam habent et animalia vocantur ; non enim vocantur animalia nisi ab anima* (*Enarr.* II, in Psal. 29).

Saint Grégoire le Grand s'exprime ainsi : « Le Dieu tout-puissant a créé trois espèces d'*esprits vivants :* l'une est de ces esprits qui ne sont pas revêtus d'un corps ; l'autre est celle des esprits unis à un corps charnel, mais qui ne périssent pas avec le corps ; la dernière enfin est de ces esprits qui, mêlés à la chair, finissent avec la chair. Les esprits qui n'ont pas de corps sont les anges ; les esprits couverts d'un corps, mais qui ne s'éteignent pas avec le corps, sont ceux des hommes ; *les esprits joints à la chair et mourant avec elle, sont ceux des quadrupèdes et de tous les animaux* (2).

Saint Bernard a dit : « Vous savez qu'il existe quatre espèces d'eprits : CELUI DE LA BRUTE, celui de l'homme, celui de l'ange, et Celui qui a créé tous ces esprits : *Quatuor spirituum genera nota sunt vobis, pecoris, noster, angelicus, et Qui condidit istos* (*Serm.* 3 *in Cantic.*). »

Enfin les scolastiques, le grand saint Thomas à leur tête, ainsi qu'on va les entendre encore dans les chapitres suivants, ont tous reconnu dans les animaux un principe vital, distinct de

---

(1) « Omnem naturam necesse est, quæ non solitaria sit, neque simplex, « sed cum alio juncta atque connexa, habere aliquem in se principatum : ut « in homine mentem, in bellua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum « appetitus (*de Natur. Deor.*, lib. II, c. 2). »

(2) « Tres quippe vitales spiritus creavit omnipotens Deus : unum qui carne « non tegitur ; alium qui carne tegitur, sed non cum carne moritur ; tertium, « qui carne tegitur, et cum carne moritur. Spiritus namque est, qui carne non « tegitur, angelorum ; spiritus qui carne tegitur, sed cum carne non moritur, « hominum ; spiritus qui carne tegitur et cum carne moritur, jumentorum et « unitorum animalium (*Dialog.*, lib IV, c. 35). »

la matière, une âme véritable, différente du corps et faisant subsister ce corps.

Il n'en pouvait être autrement pour des philosophes catholiques, attendu que cette doctrine de l'âme des brutes, ayant quelque chose de semblable à l'*esprit* de l'homme, se trouve affirmée dans les termes les plus clairs dans les Livres Saints : « Qui a su, dit l'Ecclésiaste, si l'esprit des enfants d'Adam « monte et si l'*esprit des bêtes descend; Quis novit si spi-« ritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumen-« torum descendat deorsum* (*Eccles.*, III, 21) ?» L'Ecclésiastique, à son tour, après avoir dépeint l'homme troublé par les visions nocturnes de son cœur, comme un guerrier qui se sauve du combat, surpris à son réveil de se voir en sûreté, et s'étonnant de sa vaine terreur; il ajoute : «Toute chair est sujette à ces illusions, DEPUIS L'HOMME JUSQUES AUX BÊTES; *Conturbatus est in visu cordis sui, tanquam qui evaserit in die belli; in tempore salutis suæ exsurrexit, et admirans ad nullum timorem, cum omni carne, ab homine usque ad pecus* (*Eccl.*, XL). » Ainsi, pour cet Écrivain Sacré, la brute rêve aussi bien que l'homme pendant le sommeil, et a une âme susceptible d'éprouver les mêmes impressions.

En parlant au nom du Messie, Isaïe a dit : « Le bœuf a connu « celui qui le possède; l'âne lui-même a connu la crèche de son « maître, mais Israël ne m'a pas connu : *Cognovit bos possesso-« rem suum, et asinus præsepe domini sui, Israël autem me « non cognovit* (*Isa.*, I, 3). » Ce Dieu Messie lui-même a dit aussi : « Qui entre par la porte est le Pasteur des brebis. A celui-ci le « portier ouvre, et *les brebis entendent sa voix*; il appelle par « leur nom ses propres brebis et les fait sortir. Et lorsqu'il a « fait sortir ses propres brebis, il marche devant elles, et *les bre-« bis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix.* Elles ne sui-« vent pas l'étranger, mais le fuient, parce qu'elles ne connaissent « point la voix des étrangers : *Qui intrat per ostium, Pastor est « ovium. Huic ostiarius aperit, et oves vocem ejus audiunt, et « proprias oves vocat nominatim, et educit eas. Et cum proprias « oves emiserit, ante eas vadit, et oves illum sequuntur, quia « sciunt vocem ejus; alienum autem non sequuntur, sed fugiunt « ab eo, quia non noverunt vocem alienorum* (*Joan.*, X). »

Il est vrai que ces délicieuses paroles renferment les prophéties et les mystères les plus consolants ; mais elles ne sont vraies au sens mystérieux et prophétique que parce qu'elles le sont d'abord au sens littéral et historique : autrement la parabole ou l'allégorie n'en serait pas une.

Ainsi donc, d'après les prophètes et le Dieu des prophètes, les animaux savent leur propre nom et s'en souviennent, sentent, connaissent, distinguent la personne, la voix de leur maître, et même les lieux et les choses qui lui appartiennent, de la personne et de la voix de l'étranger. Ils fuient celui-ci, et ne suivent que celui-là ; ils sentent qu'ils sont sa propriété, et lui savent gré des soins qu'il leur prodigue ; ils s'attachent à lui, ils l'écoutent, ils lui obéissent, et lui rendent hommage. S'ils n'ont donc pas d'intelligence, ils ont au moins le SENS réel, complet et parfait. Ils ont en eux-mêmes le principe de la connaissance, de la mémoire, de la distinction et du choix. Le mouvement leur est propre, intime, intrinsèque ; ils se meuvent par eux-mêmes, et ne sont pas mus par une force extérieure. Ils sont des êtres sensitifs, animés, et non des marionnettes ou des machines.

On dit qu'à Sparte tout enfant, surpris dans l'acte de tourmenter une petite bête, était mis à mort à l'instant même ; parce que, par un tel acte, disait-on, un tel enfant révèle une horrible nature, et sa cruauté envers l'animal est un signe certain qu'un jour il sera brutal envers l'homme. Tous les peuples ont toujours et partout eu la même pensée. Ils ont donc toujours et partout eu foi à la sensibilité et à l'âme des brutes ; et cette croyance, ils n'ont pu la puiser que dans les traditions bibliques.

Bien plus : l'un des caractères propres de la vraie Sainteté, comme l'a observé saint Jean Chrysostome, est l'esprit de douceur, de compassion, de charité même à l'égard des animaux : *Sanctorum animæ vehementer mites sunt, ut mansuetudinem suam ad bruta animantia extendant* (*Serm.* 29, *in cap.* XV *ad Roman.*). Pourquoi donc les âmes vraiment saintes embrasseraient-elles dans l'immensité de leur charité même les animaux, si ce n'est parce qu'elles ont appris par l'Écriture que ces créatures de Dieu sont des êtres qui sentent vraiment le plaisir et la douleur, et qu'on n'en est pas maître pour les tourmenter, mais pour s'en servir et les soigner ?

Mais voici quelque chose de plus frappant. La Genèse nous apprend qu'entre beaucoup d'autres choses Dieu dit ceci à nos premiers parents : « Je vous ai donné toutes les herbes et tous les fruits des arbres pouvant servir d'aliments non-seulement à vous, mais aussi à tous les animaux de la terre, à tous les oiseaux du ciel, et à tous les êtres qui *se meuvent eux-mêmes sur la terre* et *dans lesquels se trouve* UNE AME VIVANTE (1). »

Et afin qu'on ne dise pas que, par ces derniers mots, l'Écriture n'a voulu désigner que les hommes, nous rappellerons à nos lecteurs qu'au même chapitre de la Genèse on trouve encore ce qui suit : « Dieu dit aussi : Que les eaux produisent le reptile à « L'AME VIVANTE ; le volatile sur la terre et sous le firmament du « ciel. Et Dieu créa les grands cétacés et TOUTES LES AMES VI- « VANTES, qui se MEUVENT ELLES-MÊMES, et qui sont sorties des « eaux selon leurs espèces, et tout volatile selon son genre..... « Dieu dit encore : Que la terre produise L'AME VIVANTE selon « son genre, les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes « de la terre, selon leurs espèces. Et il fut fait ainsi. *Dixit etiam « Deus : Producant aquæ reptile* ANIMÆ VIVENTIS, *volatile super « terram et sub firmamento cœli. Creavitque Deus cete grandia, et* « OMNEM ANIMAM VIVENTEM, *atque* MOTABILEM, *quam produxe- « runt aquæ, in species suas, et omne volatile secundum genus « suum.... Dixit quoque Deus : Producat terra* ANIMAM VIVEN- « TEM *in genere suo : jumenta et reptilia et bestias terræ secundum « specias suas. Et factum est ita.* » Voilà donc l'Écriture sainte affirmant, de la manière la plus explicite, la plus claire, la plus tranchante : Que les Aquatiques, les Reptiles, les Volatiles, les Quadrupèdes, en un mot tous les animaux, quels que soient leur forme, leur nature, leur genre et leur espèce, ont dans leur corps une âme qui n'est pas leur corps, et que cette âme est vivante et principe de la vie du corps. Par conséquent la doctrine cartésienne, qui refuse toute âme aux brutes, et qui fait des brutes, de purs automates, des machines, à l'aide desquelles Dieu jouerait

---

(1) « Ecce dedi vobis omnem herbam, et universa ligna, ut sint vobis in « escam, cunctis animalibus terræ, omnique volucri cœli, et *universis quæ « moventur in terra* et IN QUIBUS EST ANIMA VIVENS (GENES., I). »

continuellement des farces dans le règne animal, n'est pas seulement une doctrine contraire à l'opinion des philosophes chrétiens et païens, et aux croyances universelles de l'humanité, mais est une doctrine contraire à l'esprit et à la lettre des Livres Saints, et partant une doctrine *formellement hérétique*. Nous reviendrons sur ce grave sujet lorsque nous exposerons dans tous leurs détails les fonctions de la vie végétative des plantes et de la vie sensitive des brutes.

Pour l'instant, nous ferons observer que rien n'est plus vrai que la remarque faite par la *Philosophie de Lyon* sur les conséquences funestes de la doctrine qui nie l'âme des brutes. Les âmes des brutes et des plantes sont, en quelque sorte, les sentinelles, les gardes du corps de l'âme de l'homme; les nier c'est livrer seule et sans défense cette reine des âmes aux coups du matérialisme. Au contraire, en démontrant, comme l'a fait la philosophie chrétienne, que les brutes et même les plantes ont une âme *unique*, immatérielle, distincte de leur corps, et leur donnant, dans sa qualité de forme substantielle, le mouvement et la vie, il n'y a plus moyen de refuser à l'homme une âme ayant les mêmes qualités communes à toutes les âmes, et, par surcroît, ses qualités propres et spécifiques, les sublimes actes d'*entendre*, de *raisonner* et de *vouloir*.

Ainsi donc, par la belle théorie, que nous venons d'exposer, sur l'âme en général, sur les différentes espèces d'âmes et de leurs qualités spécifiques, en particulier, la philosophie chrétienne n'a fait, au fond, qu'entourer — qu'on nous passe cette comparaison— d'un camp retranché la place, si importante dans l'ordre philosophique, de la doctrine sur l'âme humaine; n'a fait qu'ériger un piédestal aussi précieux que solide à cette belle statue vivante de l'intelligence de l'homme, portant sur son auguste front le reflet et l'auréole de l'intelligence de Dieu.

C'est ce dont on va se convaincre encore davantage dans les chapitres suivants, où nous exposerons d'abord les qualités communes à toutes les âmes, et où ensuite nous fixerons les qualités spéciales, caractéristiques et propres de l'âme humaine.

CINQUIÈME CHAPITRE.

DE LA PREMIÈRE DES QUALITÉS, COMMUNES A TOUTES LES AMES EN GÉNÉRAL, ET A L'AME HUMAINE EN PARTICULIER, D'ÊTRE LA FORME SUBSTANTIELLE DE LEUR CORPS ; ET DES ANALOGIES ENTRE LA DOCTRINE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE SUR L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS DANS L'HOMME, AVEC LA DOCTRINE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE SUR L'UNION DE LA DIVINITÉ AVEC L'HUMANITÉ EN JÉSUS-CHRIST.

§ 78. *On se propose d'expliquer les trois caractères communs à toute espèce d'âmes. —Le premier de ces caractères est :* QUE TOUTE AME EST FORME DE SON CORPS : *Démonstration de cette thèse par saint Thomas. — On la confirme par quatre autres arguments.—Par sa manière de s'exprimer, touchant les opérations des composés vivants, le genre humain tout entier donne à entendre que, pour lui, toute âme est forme de son corps.— La même vérité est attestée par le sens-intime de l'homme.*

LES FONCTIONS, si diverses par leur nature, si multiples par leur nombre, qu'accomplit l'âme des plantes, l'âme des brutes et surtout l'âme de l'homme, ne prouvent que la différence de leur espèce. Mais, essentiellement différentes par l'*espèce*, ces âmes n'en sont pas moins toutes également DES AMES, par le *genre*. En preuve de quoi, elles sont toutes, et au même titre, justement et exactement comprises sous la même définition d'*acte premier du corps organique physique, ayant la vie en puissance*. Ces trois espèces d'âmes représentent donc le même principe, où jouent le même rôle, *par rapport à leurs corps respectifs;* et elles ont des qualités essentiellement communes, découlant de leur essence et de leur définition commune.

En effet, si d'après cette définition, ces âmes, d'espèces si différentes, sont, cependant, toutes également *acte premier de leur corps organique, physique, ayant la vie en puissance*, elles sont conséquemment toutes également : 1° FORMES SUBSTAN-

TIELLES de leur propre corps, parce que tout acte premier est forme substantielle du corps. 2° Elles sont toutes des FORMES UNIQUES de leur corps, parce que le composé naturel n'a et ne peut avoir qu'une seule forme substantielle. Et 3° elles sont toutes des FORMES IMMATÉRIELLES, parce que toute forme d'un corps organique, physique, lui donnant la vie, n'est et ne peut être qu'immatérielle.

Voilà les trois points communs de ressemblance des trois espèces d'âmes, qui en font un seul genre, et dont il importe grandement de constater la réalité, dans l'intérêt particulier de l'âme humaine.

La vérité de la thèse : « Que toute âme est forme substantielle « du corps auquel elle est jointe » résulte d'abord de la nature du composé naturel. Les principes de ce composé ne sont que deux, ni plus ni moins : la *matière* et la *forme*. Tout ce qui, en lui, n'est pas matière, est forme, comme tout ce qui n'est pas forme, est matière. Or, les deux principes constitutifs de tout composé vivant sont l'âme et le corps ; tout ce qui, en lui, n'est pas corps, est âme, comme tout ce qui, en lui, n'est pas âme, est corps ; en sorte que, dans tout composé vivant, le corps est la matière et l'âme la forme ; donc, *toute âme est forme.*

Voici comment saint Thomas a démontré cette même thèse.

« La chose, dit-il, par laquelle un être commence à opérer, est la forme de cet être à qui l'opération est attribuée. Ainsi, puisque ce par quoi le corps commence à être sain est la santé, et ce par quoi l'âme commence à savoir est la science, la santé est forme (accidentelle) du corps, et la science l'est en quelque sorte de l'âme. La raison de cela est que rien n'agit qu'en tant qu'il est en acte ; conséquemment l'être n'agit que par le même principe par lequel il est en acte. Or il est évident que ce par quoi le corps commence à vivre, est l'âme ; et que, lorsque la vie commence à paraître, selon ses opérations diverses, dans les *degrés divers des êtres vivants*, ce par quoi nous accomplissons ces diverses opérations de la vie, est l'âme. Car c'est par l'âme que nous commençons à nous *nourrir*, à *sentir*, à nous *mouvoir* en différents lieux, et même c'est par l'âme que nous autres hommes *comprenons*. Donc, ce principe par lequel nous commençons à comprendre, qu'on l'appelle *intellect* ou *âme intel-*

lective est toujours la forme du corps. C'est ainsi qu'Aristote a démontré que l'âme est forme du corps (1). »

Or, on vient de l'entendre, en apportant cet argument pour prouver principalement que l'*âme intellective s'unit au corps humain comme forme* (*Utrum anima intellectiva uniatur corpori ut forma*), saint Thomas n'y a pas moins compris tous LES DEGRÉS DIVERS DES ÊTRES qui accomplissent des œuvres vitales, DES ÊTRES VIVANTS; *cum vita manifestatur in diversis operibus vitæ,* IN DIVERSIS GRADIBUS VIVENTIUM. Mais, pour saint Thomas, ainsi qu'on l'a vu, les plantes et les brutes sont aussi de vrais *êtres vivants;* donc, pour saint Thomas, l'âme des plantes et des brutes est, elle aussi, *forme substantielle* de leurs corps.

En second lieu, on sait déjà que la forme est dans tout le composé naturel, ce que le pouvoir est dans toute société, et que, comme ce n'est que le pouvoir suprême qui unit, harmonise les formes subalternes et maintient le corps social, de même ce n'est que la forme substantielle suprême qui unit et harmonise les pouvoirs subalternes et maintient le corps naturel. Or, dans tout composé vivant, ces fonctions ne sont exercées que par l'âme; car, dès l'instant où l'âme disparaît, le corps naturel se décompose: comme toute société se dissout dès l'instant où elle n'a plus de pouvoir. Donc, dans tout composé vivant, l'âme est pouvoir suprême, acte premier, FORME du corps.

Troisièmement : comme ce n'est que par son âme végétative que la plante est : 1° *substance* végétale, 2° substance de telle *espèce* des plantes, et 3° cette plante ou cet *individu* de telle espèce végétale; de même ce n'est que par son âme

(1) « Illud quo primo aliquid operatur est forma ejus cui operatio attribuitur, « sicut quo primo sanatur corpus est sanitas et quo primo scit anima est scien- « tia. Unde sanitas est forma (accidentalis) corporis, scientia est forma (acciden- « talis) quodammodo animæ. Hujus ratio est quia nihil agit nisi secundum id « quo est actu; unde quo aliquid est actu eo agit. Manifestum est autem quod « primum quo corpus vivit, est anima; et cum vita manifestatur secundum « operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur in diversis « his operibus vitæ est anima. *Anima enim est primum quo nutrimur et « sentimus et movemur secundum locum et similiter quo primo intelligimus.* « Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima « intellectiva, est forma corporis; et hæc est demonstratio Aristotelis in libro « de anima (I p., qu. 76, art. 1). »

sensitive que la brute est : 1° *substance* sensitive; 2° substance de telle *espèce* des brutes; et 3° tel *individu* de telle espèce d'animaux; et ce n'est que par son âme intellective que l'homme est: 1° une *substance* intelligente; 2° une substance de l'espèce des intelligences unies au corps; et 3° tel *individu* de l'espèce humaine. En effet, en perdant leur âme, ces composés, dans un temps plus ou moins long, se corrompent tellement qu'ils ne conservent plus de traces de substance vivante, et qu'ils ne sont plus reconnaissables, ni par rapport à l'espèce, ni par rapport à l'individu auxquels ils ont appartenu. Or, on a vu déjà que ce n'est que le propre de la forme de *substancier*, de *spécifier* et d'*individualiser* la matière. Mais, dans le composé vivant, c'est l'âme qui *substancie*, qui *spécifie* et qui *individualise* le corps : donc l'âme est vraiment la forme substantielle de tout composé vivant.

Quatrièmement : si l'âme n'était pas la forme de tout composé naturel vivant, elle ne donnerait pas l'être au corps auquel elle est unie; car ce n'est que la forme qui, en *actualisant la matière* du composé substantiel, lui donne l'être, et cet être, qui en fait un composé de *telle espèce* et tel individu de telle espèce. Le corps du composé vivant aurait donc un être à lui, indépendant de l'être de l'âme; il y aurait, dans tout composé vivant, deux êtres complets et par conséquent deux êtres réellement distincts, ayant chacun ses propriétés particulières comme son propre être. Tout composé vivant ne serait *un* qu'en apparence et *deux* en réalité. L'âme, ou le principe intrinsèque du mouvement qui constitue la vie, ne serait jointe au corps que comme le moteur au mobile, d'une manière purement *accidentelle*, fictive, et nul composé vivant ne serait un composé substantiel, ni un composé réellement et substantiellement un. Ce qui est contraire à la nature de ce composé, qui (à la différence du composé, œuvre de l'art et n'ayant qu'une unité accidentelle), est évidemment UN par la substance, par l'essence et par l'être. Dès lors, dans tout composé naturel vivant, l'âme est nécessairement forme du corps organique auquel elle est unie. C'est là aussi une vérité attestée par la croyance constante et universelle de l'humanité.

En déniant *toute âme sensitive* aux brutes, et en en faisant

« de purs automates, » l'école cartésienne aurait soutenu, d'après la *Philosophie de Lyon* : « qu'en *paraissant* souffrir ou se « réjouir, et faire des mouvements spontanés, les animaux n'é« prouvent pas plus de vraies sensations qu'une montre, et que « leurs innombrables actions ne sont pas plus libres que le « mouvement des roues d'une machine artificielle (*loc. citat.*, pag. 202). » Au même endroit, la même Philosophie fait ainsi parler les adversaires de ce paradoxe cartésien :

« Le jugement que tous les peuples civilisés ou barbares pro« noncent, sous l'impulsion du sens commun, doit être regardé « comme un argument très-solide de la vérité. Or, si l'on inter« rogeait tous les peuples civilisés ou barbares, pour savoir ce « qu'ils pensent touchant les brutes, on les entendrait affirmer, « *d'un consentement unanime et sans la moindre hésitation* : « que les brutes éprouvent des sensations agréables ou désagréa« bles; font *spontanément* des mouvements innombrables, etc., « et on les verrait, ces mêmes peuples, ne pouvoir s'empêcher « de rire, en entendant un défenseur de l'hypothèse cartésienne, « s'efforçant de leur prouver, par des raisonnements artificieux, « que, sous les coups d'un bâton, un chien, par exemple, ne « sent pas plus de douleur qu'un morceau de bois, et qu'en pré« sence d'une bonne portion de chair qu'on lui donne, pour se « rassasier, il n'éprouve pas plus de joie qu'un arbre autour du« quel on dépose du fumier, etc. Ce jugement, poursuivent les « patrons de l'âme des bêtes, est *si profondément enraciné dans* « *l'esprit de tous les hommes*, que, chez toutes les nations, on « condamne comme coupable de cruauté tout homme qui prend « plaisir à tourmenter sans raison les animaux, tandis que per« sonne n'appelle « cruel » un homme qui détraque sa montre « pour s'amuser (*Ibid.*). »

On peut même dire que le genre humain ne se moquerait pas moins d'un philosophe, prétendant qu'une plante n'a pas plus qu'un bloc de marbre un principe de mouvement en elle-même, et une véritable vie ou une vraie âme végétative.

Il est donc évident que, dans l'opinion du genre humain tout entier, non-seulement la brute mais la plante même, a de commun, avec l'homme, le privilége d'être un composé vivant et *animé*.

Mais ce n'est pas tout : le genre humain admet aussi que l'âme *végétative* de la plante, et l'âme *sensitive* de la brute, sont des formes substantielles de leurs corps, d'une manière aussi vraie et réelle, que l'âme *intellective* l'est du corps de l'homme.

On a entendu saint Augustin nous dire que Platon n'a fait qu'introduire dans la philosophie le mot *idée;* mais que, quant à la *chose,* nommée par ce *mot,* elle était communément admise par tout le monde, dès l'origine du monde. Il en est de même de la *forme.* Ce mot n'est entré que fort tard dans le langage philosophique; mais la chose, que ce mot signifie, a été connue et admise par toute l'humanité, dès l'origine de l'humanité.

Le langage du genre humain n'est que la raison humaine, la raison universelle, parlée; comme la raison humaine, la raison universelle n'est que le langage pensé. Magnifique reflet de la raison divine, cette raison universelle, humaine, aussi bien que le langage qui en est l'expression, est le précieux dépôt de toutes les idées, de toutes les vérités naturelles, et conséquemment de la vraie philosophie; de manière que, comme nous l'avons fait souvent remarquer, il y a plus de vrais principes, de vraies doctrines, de vérités philosophiques dans le langage humain, que dans tous les livres des philosophes.

Or, dans le langage commun des hommes, on ne dit pas : « L'esprit de Pierre raisonne; la langue de Pierre parle; les yeux « de Pierre voient; la bouche de Pierre mange; l'estomac de « Pierre digère; la main de Pierre écrit; les pieds de Pierre mar- « chent; le corps de Pierre est souffrant ou se porte bien; » mais on dit : « Pierre raisonne; Pierre parle; Pierre voit; Pierre « mange; Pierre digère; Pierre marche; Pierre écrit; Pierre « est bien portant ou malade. »

On ne dit pas non plus d'un chien : « que *son âme* aime son « maître; *ses dents* rongent bien les os; *ses pieds* atteignent bien « le gibier; » mais on dit : « *ce chien* aime son maître; *il* ronge « bien les os; *il* atteint bien le gibier. »

Enfin on ne dit pas davantage : « *la racine* de ce pommier est « en bon état; *son tronc* grandit; *ses branches* produisent des « pommes; » mais on dit : « *ce pommier* est en bon état; *il* gran- « dit, *il* porte, en abondance ou en petit nombre, de bonnes ou « de mauvaises pommes. »

Ainsi donc, dans sa manière de s'exprimer touchant les opérations de tout composé vivant, le genre humain les a toujours et partout attribuées à son principe substantiel et non à ses organes; à tout le composé et non à ses parties. D'après cette manière de s'exprimer, fidèle écho de ses croyances et de ses pensées, pour le genre humain, c'est un seul et même individu-plante qui exerce, en même temps, les trois actes de toute forme naturelle, et de plus les trois opérations de la vie végétative. C'est un seul et même individu-brute qui exécute, en même temps, les trois actes de toute forme naturelle, les trois opérations de la vie végétative, et de plus les trois fonctions de la vie sensitive. Enfin, c'est un seul et même individu-homme qui accomplit, en même temps, les trois actes de toute forme naturelle, les trois opérations de la vie végétative, les trois fonctions de la vie sensitive, et qui de plus déploie, avec la plus grande indépendance, les trois facultés de la vie intellective; en sorte que le grand principe de la philosophie chrétienne : Que les actions de tout composé vivant ne sont ni de l'âme seule ni du corps seul, mais de l'âme-unie au corps, de l'*individu*, du CONJOINT; *actiones sunt conjuncti*, n'est, au fond, que l'une des idées, des conceptions générales de l'esprit humain, de la raison humaine; l'une des croyances pratiques de l'humanité entière; et, dès lors, c'est une grande, profonde et incontestable vérité.

Mais, reconnaître que les actions du composé vivant ne doivent être attribuées qu'au *conjoint* et non à ses deux substances, prises à part l'une de l'autre ; au tout et non aux parties séparées, c'est reconnaître que, dans tout composé vivant, l'âme et le corps ne sont qu'UN, d'une unité non *accidentelle* mais *substantielle;* c'est reconnaître que, dans tout composé vivant, les deux substances ou les deux parties n'ont qu'un seul et même *être substantiel;* car tout être n'EST que de la même manière dont il est UN, et n'est UN que de la même manière dont il EST. Là où il y a *unité* substantielle, il y a *être* substantiel, et là où il y a *être* substantiel il y a *unité* substantielle; *Sic enim aliquid est ens quomodo est unum* (saint Thomas). Mais, on le sait déjà, ce n'est que le propre de la Forme de faire passer la matière de la puissance à l'acte, et par là de la faire *être* de son propre être, de manière à ce que forme et matière, âme et

corps, comme ils ne sont qu'un individu substantiellement *un*, n'ont qu'un seul et même être. Puis donc que le genre humain ne reconnaît, dans tout composé vivant, qu'un seul être substantiel, propre à l'âme et partagé par le corps; il est évident qu'il admet que toute âme n'est que forme substantielle, et que ce n'est que comme forme substantielle qu'elle est unie à son corps.

Il est vrai que l'immense majorité du genre humain n'entend rien à cette profonde philosophie de la forme substantielle du composé naturel; qu'elle ignore la portée et même les termes de cette philosophie. Mais, bien que ne sachant pas les formuler, le genre humain n'en a pas moins en lui l'idée de ces principes: «Le tout est plus grand que la partie; il n'est pas d'effet « sans cause; une chose ne peut pas à la fois être et ne pas « être, etc.; » de même le genre humain donne assez à comprendre, par son langage, que, tout en ne sachant pas s'en rendre compte, il n'en a pas moins l'idée que tout composé vivant est non *accidentellement,* mais *substantiellement* UN; qu'il n'a qu'un être, une âme, et que cette âme est forme du corps qu'elle anime et qu'elle vivifie.

Toute la démonstration de saint Thomas, touchant cette même thèse: « *Que toute âme est forme,* et que l'âme intellective n'est unie que comme forme au corps de l'homme, » n'est fondée, comme on peut s'en convaincre par le long et profond *article* qu'il lui a consacré (I p., qu. 74, art. 2), que sur cet argument: Quoique Socrate n'entende que par l'intellect et ne sente que par son corps, cependant il ne dit pas: « *Mon* intellect comprend; *mon* corps sent; » mais il dit: « J'entends, JE sens; » ce qui prouve que, dans Socrate, le seul et même homme s'aperçoit que c'est lui-même qui comprend et qui sent: *Quod idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire.* » Ce qui prouve évidemment que tout homme a le sentiment le plus profond, la conviction la plus claire: Qu'il est substantiellement et essentiellement UN; et que l'universalité et la constance de ce sentiment, de cette conviction de tous les hommes, exprimés par leur langage, est une démonstration sans réplique en faveur de la thèse: Que toute âme est vraiment *Acte premier* ou FORME SUBSTANTIELLE DU CORPS *organique physique en puissance à la vie.*

Par rapport à l'âme humaine en particulier, après avoir établi au même endroit, par trois arguments, que l'homme n'est et ne peut être dit SIMPLEMENT UN individu, UNE personne, un TOUT substantiel et complet, à moins qu'on n'admette que l'âme intellective est unie au corps comme *forme,* saint Thomas conclut ainsi : « On peut prouver la même chose par un argument, puisé dans la nature même de l'espèce humaine. La nature des choses ne se manifeste que par leur opération. Or l'opération propre de l'homme, en tant qu'homme, est celle de comprendre ; car c'est par cette opération que l'homme se distingue de la brute et s'élève au-dessus de tous les composés animés. On doit donc regarder le principe de cette opération de l'homme, son intellect, comme le principe constitutif de sa nature et distinctif de son espèce ; mais le principe constitutif de la nature d'une chose et distinctif de l'espèce n'est que sa forme substantielle. Donc l'âme intellective est la forme substantielle de l'homme, et n'est unie au corps que comme forme (1). »

§ 79. *Réponses à deux objections contre la thèse :* Que toute âme est forme de son corps. — *Le corps humain est matière proportionnée de l'âme intellective. — L'âme de l'homme subsistante en elle-même. — La séparation du corps par la mort ne l'empêche pas d'en être la forme substantielle.*

Cette vérité est trop importante pour que l'esprit d'erreur ait pu la pardonner à la philosophie chrétienne ; il l'a donc attaquée par deux objections redoutables, que cependant cette philosophie n'a pas redoutées, mais réduites à néant. On va le voir.

La première de ces objections a été ainsi formulée : « L'âme et le corps de l'homme sont deux substances d'une nature infi-

(1) « Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim « uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio ho- « minis, in quantum est homo, est intelligere. Per hanc enim omnia alia ani- « malia transcendit. Oportet ergo quod homo, secundum illud speciem sortiatur, « quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque pro- « priam speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum « principium sit propria hominis forma (I p., qu. 76, art. 1). »

niment différente l'une de l'autre. L'âme est d'une seule espèce, le corps renferme différentes parties de diverses espèces; l'âme est spirituelle, le corps est matériel; l'âme est un souffle de l'esprit de Dieu, le corps n'a rien de subtil, de fin; il est grossier, lourd, inerte. L'âme est incorruptible, immortelle; le corps est corruptible, périssable. Or, dans tout composé naturel, la matière doit être proportionnée à sa forme et se trouver dans des rapports de ressemblance avec elle. Mais le corps n'est nullement proportionné à l'âme humaine; donc il n'est pas sa forme; donc l'âme est unie au corps, par des raisons qu'on ignore, d'une manière accidentelle, et, comme le Moteur au Mobile, et ne constitue pas avec lui un composé naturel; donc l'âme n'est pas la forme substantielle du corps. »

Dans la première partie de la Somme, et, d'une manière plus précise et plus claire encore, dans le *Supplément* du même ouvrage, saint Thomas a complétement anéanti cette objection. Voici quelques-unes de ses plus belles pensées sur ce sujet. D'abord, en créant l'homme, après avoir créé l'ange et la brute, Dieu a voulu réunir dans l'homme ce qui se trouvait séparé dans l'ange et dans la brute, pour en faire le trait-d'union entre le monde matériel et sensible, et le monde spirituel et invisible. L'ange est intelligence séparée absolument de la matière; la brute est matière animée séparée absolument de l'intelligence. En voulant joindre, dans une seule nature, la vie intellective de l'ange à la vie corporelle et sensitive de la brute, Dieu a donc dû faire ce qu'il a fait, et donner à l'âme intellective un corps mixte, matériel.

En second lieu, les parties du corps du composé animé, comme l'œil, la main, le sang, la chair, les os, etc., ne sont pas dans l'espèce, n'appartiennent pas à différentes espèces; mais c'est tout le corps de l'animal qui, uni à son âme, forme une seule espèce, l'homme ou la brute. De ce que donc le corps humain est composé de divers éléments et formé de diverses parties, il ne s'ensuit nullement qu'il soit de différentes espèces. Cette diversité de parties convient d'ailleurs, par son admirable mécanisme, à l'âme intellective, parce que, quoique une par son essence, elle est cependant multiple en puissances à raison de sa perfection; par conséquent elle a besoin d'être unie à un

corps ayant différents organes et différentes dispositions, afin d'accomplir la variété prodigieuse de ses opérations. C'est par la même raison que les animaux parfaits ont des organes plus nombreux et plus variés que les animaux imparfaits, et que ceux-ci ont des organes plus nombreux et plus variés que les plantes (1). »

Dieu aurait pu sans doute donner à l'homme un corps ayant le moins possible de matière, un corps très-subtil, un corps d'un seul élément, un corps, par exemple, d'air ou de feu, au lieu d'un corps lourd, inerte et terrestre. Mais, à la rigueur, il n'a pas donné à l'âme le corps comme un organe de la vie intellective; car, ainsi qu'on l'a vu, l'intelligence humaine, unie au corps, comprend *dans* le corps, mais non *par* le corps. Il n'a donné le corps à l'âme intellective qu'afin qu'elle fût aussi et en même temps une forme sensitive, et qu'en rapport avec les substances spirituelles par son intelligence, elle pût se mettre aussi en rapport avec toutes les substances matérielles et sensibles par ses organes. Dans ce dessein ineffable de son Auteur, l'homme ne devait donc pas avoir un corps tout d'une pièce, un corps spirituel, un corps simple, un corps d'un seul élément, ni un corps dans lequel excédât le feu ou l'air; mais un corps organique, un corps matériel et terrestre; un corps mixte de tous les éléments qui entrent dans la composition des corps, et dans lequel ces éléments se trouvassent en de telles proportions et équilibrés de telle façon, qu'il pût en résulter une complexion égale, un tout bien conditionné, bien harmonique. Or tel est le corps de l'homme. Il est également *complexionné;* nul de ses éléments les plus actifs, comme la chaleur, ne prime de manière à étouffer par son énergie les autres, et à y créer de choquantes contrariétés, ce qui lui donne

---

(1) « Partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et hujusmodi non sunt « in specie, sed totum. Et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sit « diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc com- « petit animæ intellectivæ quæ, quamvis sit una secundum essentiam, tamen, « propter sui perfectionem, est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas opera- « tiones, indiget diversis dispositionibus, in partibus corporis, cui unitur. Et « propter hoc, videmus quod major est diversitas partium in animalibus per- « fectis, quam in imperfectis, in his quam in plantis (I p., qu. 76, art. 1). »

une certaine dignité et le rend en quelque sorte semblable aux corps célestes (1). »

Saint Thomas a dit encore :

« Puisque la forme n'existe pas pour la matière, mais que c'est « la matière qui existe pour la forme, il faut chercher dans la na- « ture de la forme la raison de la nature de la matière, et non « dans la nature de la matière la raison de la nature de la forme. « Or, suivant l'ordre de la nature, l'âme intellective tient le rang « infime parmi les substances intellectuelles, parce qu'elle est la « seule de ces substances qui n'ait pas naturellement, innée en « elle-même, comme les anges, la connaissance de la vérité, « mais a besoin, comme l'affirme saint Denis (l'Aréopagite), de « la recueillir par les sens sur le terrain des choses visibles. La « nature ne fait jamais défaut dans les choses nécessaires. Elle « a donc dû donner à l'âme intellective, outre la faculté de com- « prendre, celle de sentir; et, puisqu'on ne peut sentir qu'au « moyen d'un instrument corporel, il était de toute nécessité que « l'âme intellective fût unie à un corps de nature à être un or- « gane convenable du sens (2). » Ce passage est-il clair? Est-il frappant de sens et de vérité? Voilà donc pourquoi l'âme intellective est unie à un corps et à un tel corps.

---

(1) « Animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem « operationem *secundum se*, sed propter *sensitivam virtutem* quæ requirit, « organum æqualiter conditionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam « tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excede- « ret ignis, secundum quantitatem : quia non posset esse æqualitas complexionis « propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus, æqualiter « complexionatum, quamdam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis, « in quo, quodammodo, assimilatur corpori cœlesti (I p., qu. 76, art. 1). »

(2) « Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter for- « mam, ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis, et non e « converso.... Anima intellectiva, secundum naturæ ordinem infimum gradum « in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter « sibi insitam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat « ex rebus visibilibus per sensus, ut Dionysius dicit. Natura autem nulli deest « in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtu- « tem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine « corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, « quod possit esse conveniens organum sensus (I p., q. 74, art. 5). »

Enfin, quant à sa disproportion avec l'âme, sous le rapport de l'incorruptibilité et de l'immortalité, saint Augustin a dit : « En formant l'homme, Dieu avait, par un don de sa grâce, prévenu l'inconvénient naturel de la dissolution du corps ou de la mort, auquel tout composé matériel est nécessairement assujetti : *Providit autem Deus adhibendo remedium contra mortem, suæ gratiæ dono.* Et saint Thomas lui-même ajoute : « Dans l'institution de la nature humaine, Dieu accorda une espèce d'incorruptibilité au corps, afin qu'il fût une matière en rapport avec l'âme intellective, immortelle et incorruptible : *In institutione humanæ naturæ, attribuit Deus humano corpori quamdam incorruptibilitatem, per quam materia convenienter cooptaretur suæ formæ* (*Contra Gentil.*, lib. IV, c. 81). On verra plus loin comment, tout en subissant la mort, le corps de l'homme demeure toujours, d'après l'expression de l'Écriture, INEXTERMINABLE.

En attendant, il est évident que le contraire de ce qu'on oppose, contre la thèse de l'âme, forme du corps, est précisément vrai, savoir que le corps humain est ce qu'il devait être, dans le but que le Créateur s'est proposé, en l'associant à l'âme intellective; et, loin que notre corps ne soit pas une matière proportionnée à une forme spirituelle, la délicatesse et la perfection de son organisme, sa grandeur, sa taille, sa pose, ses allures, sa contenance, ses airs, ne s'expliquent pas, à moins qu'on ne le croie fait pour servir d'organe à une nature intelligente. L'objection elle-même n'est qu'une preuve de plus que l'âme intellective est vraiment la forme essentielle du corps humain.

Voici la seconde objection : La forme substantielle est unie à la matière par son essence, et non par un *accident* quelconque. Si son union à la matière était l'œuvre de l'accident, cette union ne serait qu'*accidentelle* et non *substantielle*, et il n'y aurait pas, dans la nature, des composés substantiels, mais des composés seulement accidentels : ce qui est manifestement faux. Mais la chose unie à une autre chose par son essence, lui reste toujours unie; nulle forme substantielle ne saurait donc subsister sans sa propre matière. Si l'âme humaine n'était donc unie au corps que comme *forme,* de deux choses l'une : ou, ne pouvant subsis-

ter sans le corps, l'âme devrait périr avec le corps; ou le corps devrait partager l'immortalité de l'âme, et l'homme ne pourrait jamais mourir. Or l'une et l'autre chose est fausse. Donc l'âme est associée au corps, non *substantiellement*, comme forme inséparable du corps, mais *accidentellement*, comme le Moteur au Mobile; seule, cette hypothèse explique comment, uni à une âme incorruptible, le corps peut périr; et comment, unie à une matière corruptible, l'âme survit à sa séparation du corps.

Cette objection, la plus sérieuse de toutes celles qu'on puisse faire contre le dogme : *Que l'âme intellective est la forme substantielle du corps*, ne prouve cependant qu'une seule chose : elle prouve, encore une fois, que la résurrection des corps, au dernier jour du monde, est en même temps, comme on le verra bientôt, une vérité philosophique aussi bien qu'un dogme religieux, un fait naturel ou conforme aux lois de l'ordre universel de la Nature, aussi bien qu'un immense prodige de la toute-puissance de Dieu. Mais elle ne prouve nullement que, si l'on admet que l'âme humaine est forme du corps, le corps ne pourrait pas périr, ou que l'âme devrait périr avec le corps.

La raison en est, comme nous l'avons si souvent fait remarquer dans le cours de cet ouvrage, qu'il n'en est pas de l'âme humaine comme de l'âme des brutes. Celle-ci n'existant qu'*avec* la matière, et n'ayant pas d'*être* possible hors du corps, doit nécessairement s'éteindre, et s'éteint, en effet, par la dissolution du corps; mais l'âme humaine étant, comme nous allons le démontrer dans un des chapitres suivants, une forme *subsistante* par soi, *Forma per se subsistens*, est indépendante du corps par l'*être*, aussi bien que par son opération spécifique, celle de comprendre. Pour être donc unie au corps, comme forme substantielle, par son essence et par tout son être, en cessant d'être *dans* le corps, elle ne cesse pas d'*être* et de *subsister* en elle-même, et par elle-même; pareillement, le corps, étant corruptible par sa nature, pour être uni à l'âme incorruptible, comme à sa matière, séparé de l'âme, n'en est pas moins capable de se dissoudre et de périr. Il est vrai, dit saint Thomas, qu'il est de la nature de l'âme d'être unie au corps, comme il est de la nature de tout corps léger de demeurer en haut. Mais comme tout corps léger est toujours un corps léger, même lorsqu'on le fera descendre;

de même l'âme humaine est toujours dans son être, même lorsqu'elle n'est plus dans le corps. Et comme, obligé de rester en bas, le corps léger n'en conserve pas moins son aptitude et sa tendance à regagner sa place naturelle, le haut; de même, séparée du corps, l'âme humaine n'en conserve pas moins son aptitude et sa tendance à reconquérir son état naturel, son ancienne union avec le corps (1); et cette aptitude atteindra un jour son but, cette tendance un jour sera satisfaite par la résurrection des morts. Cette aptitude et cette inclination ne sont que la raison philosophique, naturelle de ce grand et magnifique dogme de la foi (2).

Ainsi, les deux grandes objections par lesquelles on a prétendu ébranler la vérité de la doctrine, *Que l'âme intellective est forme substantielle du corps humain,* ne lui ont pas porté la moindre atteinte; sa vérité au contraire et son importance y ont gagné plus qu'elles n'y ont perdu. Voici maintenant une éclatante confirmation de la vérité et de l'importance de la même doctrine sur le mystère de l'homme, résultant de sa conformité avec la doctrine théologique du mystère de Jésus-Christ. Mais, pour faire mieux comprendre ces magnifiques analogies, nous avons besoin de revenir un instant sur le Composé animé, et fixer le vrai sens des mots SUBSISTANCE, SUPPOT, PERSONNE, qui jouent un grand rôle dans cette discussion.

§ 80. *Signification scientifique des mots* SUBSISTANCE, SUPPOT, HYPOSTASE, PERSONNE, *très-nécessaire à connaître, pour bien comprendre les analogies entre l'union de l'âme avec le corps dans l'homme, et l'union de la divinité avec l'humanité en Jésus-Christ. — La personnalité n'a lieu que dans la nature rationnelle.*

Le nom de substance, comme nous l'avons observé ailleurs, ne convient proprement et vraiment qu'aux choses complètes

(1) « *Secundum se*, convenit animæ corpori uniri; sicut, *secundum se*, convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum « a loco proprio fuerit separatum, cum aliqua aptitudine et inclinatione ad « proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore « separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unio- « nem (I p., qu. 76, art. 2). »

(2) « Resurrectio, quantum ad finem, naturalis est (*Ibid.*). »

qui *subsistent* par elles-mêmes. On appelle *substances,* même les parties d'une substance première, comme les mains et la tête du corps humain, parce que ces parties sont séparables du sujet et ne s'affirment pas de lui ; car on ne dit pas : « l'homme est *tête* ou *mains,* » comme on dit : « l'homme est *blanc* ou *noir, bon* ou *mauvais.* » Ces parties ne sont donc pas des *accidents ;* et si elles ne sont pas des accidents, elles sont des substances. Cependant, étant des parties nécessairement ordonnées à leur tout, on ne les dit pas et on ne peut les dire de vraies substances, dans le même sens et au même titre que celles qui sont complètes et subsistent par elles-mêmes. C'est pourquoi, à la différence des *accidents* et des *parties* qui ne s'appartiennent pas à elles-mêmes, mais au sujet dans lequel elles sont, les substances qui sont en elles-mêmes et s'appartiennent à elles-mêmes et non à un autre sujet, se disent *subsistantes* et *opérantes ;* car l'opération ne s'attribue qu'à la substance complète et non aux accidents, ni aux parties du sujet. Ainsi, par exemple, le chant s'attribue à l'homme et non à l'art de la musique qu'il possède, quoique l'homme ne chante que parce qu'il est musicien ; de même, on n'attribue qu'à l'homme l'acte de voir, de marcher, de frapper, quoiqu'il ne voie que par les yeux, qu'il ne marche que par les pieds, qu'il ne frappe que par les mains. La SUBSISTANCE, propre aux substances complètes, est donc cette perfection par laquelle la substance est en elle-même, s'appartient à elle-même et non à un autre ; ou bien c'est l'actualité par laquelle la nature se soutient en elle-même, de manière à ne pas avoir besoin de communiquer avec un autre sujet, afin d'*être* et d'*opérer*.

Considérée comme existant en concret dans une substance complète, la *subsistance* se dit encore *suppôt* (*suppositum*), comme la vie, considérée comme existant en concret dans un être quelconque, se dit un VIVANT. Le *suppôt* n'ajoute donc rien de plus à la *subsistance,* mais c'est la subsistance même considérée comme concrètement existante dans les êtres particuliers.

La substance complète est *rationnelle* ou *irrationnelle.* Mais même la substance irrationnelle, une pierre, par exemple, est *subsistante*, car toute substance complète, existant en elle-

même et par elle-même, indépendamment de tout autre sujet, est *subsistante ;* mais une pierre est une substance complète, existant en elle-même et par elle-même, indépendamment de tout autre sujet : donc une pierre même est *subsistante* et est *suppôt.*

Puisque les substances sont rationnelles ou irrationnelles, les *subsistances* ou les *suppôts* sont aussi de deux espèces : les subsistances ou les suppôts rationnels et les subsistances ou les suppôts irrationnels. Or, les subsistances de la première espèce se disent PERSONNES ; celles de la seconde espèce se disent seulement *suppôts.* Ainsi, les subsistances irrationnelles, ou purement sensitives, se disent bien *suppôts*, mais non *personnes ;* on dit *suppôts*, une pierre ou un cheval, mais on ne les dit pas *personnes.* Toute personne est donc une subsistance ou un suppôt, mais toute subsistance ou suppôt n'est pas une personne. Ce nom ne s'attribue qu'aux subsistances ou suppôts intellectuels, et, par conséquent, on dit : « Une personne divine, angélique ou humaine. » Le mot personne n'ajoute donc rien au suppôt, il indique seulement l'excellence et la dignité qu'il puise à la nature intellectuelle.

Dans la langue grecque, le suppôt intellectuel ou la personne, se dit *hypostase.* Ce mot est passé dans la théologie et dans la langue latine, et de là dans toutes les langues chrétiennes vivantes. C'est pourquoi, dans ces langues, on dit indifféremment : « les trois personnes ou bien les trois hypostases divines ; la personne ou bien l'hypostase du Verbe ; et l'union personnelle, ou bien l'union hypostatique des deux natures en Jésus-Christ. »

La personne a été définie par Boëce. « Une substance individualisée de la nature rationnelle : *Rationalis naturæ individua substantia.* Cette définition, approuvée comme la plus parfaite, et expliquée par saint Thomas (I p., qu. 28, art. 1), est admise par la majorité des savants chrétiens. Quoique l'individualité se trouve dans tous les genres, cependant elle convient d'une manière toute particulière au genre de la substance, parce que la substance s'individualise par elle-même, tandis que *les accidents*, n'existant et ne pouvant exister que dans un sujet qui soit substance, ne sont individualisés que par elle. En effet, on ne dit *cette* blancheur, *ce* savoir, *ce* zèle, qu'autant que tout cela se trouve dans un sujet, blanc, savant ou zélé.

Mais, commune à toutes les substances, l'individualité convient d'une manière encore plus parfaite et plus spéciale aux substances rationnelles, parce qu'elles ont seules le domaine de leurs actes, qu'elles sont non-seulement capables d'opérer, mais qu'elles opèrent par elles-mêmes. Il est donc bien raisonnable que ces individualités de la substance aient un nom spécial qui les distingue de toutes les autres individualités, et qu'elles s'appellent *hypostases*, *personnes*, et même *substances premières*. Ainsi donc la personne est bien définie par *une substance individualisée de la nature rationnelle*.

Cependant encore, le nom de personne ne convient pas de la même manière à toutes les individualités de la nature rationnelle. Les intelligences angéliques, par exemple, complètes par elles-mêmes, par rapport à leur opération, aussi bien que par rapport à leur être, sont, à elles seules, de vraies *personnes*: en Jésus-Christ aussi, la personnalité n'est propre qu'au Verbe ; tout en servant de support à la nature humaine, qui n'a pas de *subsistance* ou de personnalité par elle-même, la personnalité du Verbe ne résulte pas de son union avec cette nature, car le Verbe était vraiment personne, et l'une des Personnes divines, même avant de se faire chair. Mais, dans l'homme, la personnalité résulte de l'union de l'âme avec le corps, et c'est le corps, animé par une forme intellective, ou tout l'homme, qui est *personne*. En effet, on ne dit pas *les personnes humaines* ou les *hommes* qui sont au ciel, aux enfers, ou au purgatoire, mais on dit : les *âmes des bienheureux*, *les âmes des damnés*, *les âmes du purgatoire*. Ce ne sera que lorsqu'elles auront repris leur corps que toutes ces âmes redeviendront *personnes*, car ce n'est pas l'âme séparée du corps, mais l'âme unie au corps, ou tout l'homme, qui est *personne*. Cette remarque est de la plus haute importance dans l'intérêt du grand dogme de la résurrection des morts.

Dans tout être (Dieu excepté, en qui la nature et la subsistance sont une seule et même chose), la *subsistance* se distingue de la nature ou de l'essence, lorsqu'on prend le mot *nature* pour signifier l'essence, ou ce en quoi une chose quelconque a l'être ; car si la subsistance ne se distinguait pas de la nature, il faudrait affirmer que Jésus-Christ avait deux subsistances, puisqu'il

avait deux natures. Mais dire qu'il y avait deux subsistances en Jésus-Christ, c'est dire qu'en lui la nature humaine a subsisté par elle-même, s'est appartenue à elle-même, et non pas à la personne divine du Verbe; c'est dire que même la nature humaine a été personne en lui : ce qui est impie et contraire à la foi. Ce serait admettre avec Nestorius qu'en Jésus-Christ il y avait deux personnes. Il est donc nécessaire d'admettre que la subsistance est une actualité, réellement distincte de la Nature.

Tout ce qui *subsiste* existe, mais tout ce qui existe ne subsiste pas. Le corps des êtres vivants existe, mais il ne subsiste pas; l'âme existe et subsiste. C'est que, comme l'humanité de Jésus-Christ n'avait pas de *personne* propre, mais subsistait dans la personne du Verbe, le corps n'a pas d'*être* propre à lui, mais il ne subsiste que par l'être et dans l'être de l'âme; tandis que l'âme, existant par son être à elle, *subsiste* en elle-même et par elle-même.

La subsistance est une perfection, car la chose par laquelle une nature est à elle-même, et n'a point besoin d'être soutenue par un autre sujet, est une véritable perfection dans la même nature; mais la perfection n'est pas une pure négation, mais c'est quelque chose de positif et de réel. Si donc la *subsistance* ajoute une perfection à la nature et est aussi réelle que la nature, la subsistance est distincte de la nature. Par conséquent, quoique la nature humaine fût parfaite en Jésus-Christ, cependant, puisqu'elle ne subsistait pas en elle-même, on ne peut dire qu'en Jésus-Christ elle fût une subsistance ou une personne purement humaine; mais il faut croire que, à la place de la personne humaine, il y eut en lui la subsistance ou la personne du Verbe, et que cette personne auguste terminait en lui la nature divine et la nature humaine. C'est pourquoi, en Jésus-Christ, la nature humaine n'était pas à elle-même comme elle l'est dans chaque homme; mais elle était au Verbe ou à la personne divine qui la terminait. Sous ce rapport, même les opérations de la nature humaine étaient des opérations du Verbe, et par conséquent, en Jésus-Christ, tout ce que la nature humaine faisait et souffrait, est attribué au Verbe à qui cette nature appartenait; et c'est pourquoi aussi, on dit en toute vérité : « Dieu a souffert, est mort, a été enseveli. »

Ces notions de la vraie philosophie et de la théologie catholique établies, voici maintenant le tableau comparatif, que nous avons promis, de la doctrine de la vraie philosophie sur l'union de l'âme humaine avec le corps, avec la doctrine de la vraie théologie sur l'union de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ. Nous sommes souvent revenu sur ce sujet dans le cours de cet ouvrage, mais nous n'avons fait que l'indiquer. C'est ici le lieu de lui donner quelque développement.

§ 81. *Neuf magnifiques traits de ressemblance entre la manière dont, d'après la vraie philosophie, l'âme est unie au corps, et la manière dont, d'après la vraie théologie, la personne du Verbe éternel s'est unie l'humanité. — Grand malheur de laisser ignorer à la jeunesse chrétienne des écoles ces doctrines.*

Nous avons fait remarquer plus haut que, d'après saint Paul, il a plu au Dieu créateur, en formant l'homme, de prédire, d'effigier, d'ébaucher, en dessin et en petit, le grand et sublime mystère de la personne du Dieu rédempteur : *Adam primus est forma futuri.* Voyez, en effet, comment tout ce que la vraie foi nous apprend, touchant la personne de Jésus-Christ, se trouve exprimé, aux traits les plus lumineux et les plus frappants, dans l'homme; et comment l'homme, même sous le rapport d'être rationnel, uni au corps, ressemble à son auguste et divin original, Jésus-Christ.

1° Il y a en Jésus-Christ deux natures très-réelles et très-distinctes, la nature divine et la nature humaine; mais il n'y a qu'une seule personne, la personne du Verbe, dans laquelle son humanité a sa *subsistance.*

De même il y a dans l'homme deux substances très-réelles et très-distinctes, l'âme et le corps; mais il n'y a qu'un seul être, l'être de l'âme, dans lequel le corps a sa subsistance.

2° Si l'humanité avait en Jésus-Christ sa personne propre, *autre que la personne du Verbe,* il aurait en lui *deux* personnes.

Mais deux *natures* si différentes, telles que la nature divine et la nature humaine, ayant chacune sa propre personne, ne seraient que deux supposés, deux individus complets, étran-

gers l'un à l'autre. Jésus-Christ ne serait pas UN, mais deux; il serait le Dieu *et* l'homme, et non l'HOMME-DIEU. L'homme ne serait pas Dieu en lui, et Dieu ne serait pas homme, et il n'y aurait pas eu d'INCARNATION du Verbe, ni d'union personnelle de Dieu avec l'homme. L'homme ne partagerait pas les ineffables priviléges de la nature divine, ni Dieu les misères de la nature humaine. L'homme, en *tant* qu'homme, *personnellement* séparé de Dieu, n'aurait pu offrir en lui-même à Dieu une satisfaction infinie, telle qu'elle lui était due, pour le péché de l'homme; et le Dieu, séparé *personnellement*, lui aussi, de l'homme, n'aurait pu souffrir et mourir *comme* homme et *pour* l'homme. Il n'y aurait plus de Rédemption ou de rachat de l'homme pour être rendu à Dieu; Jésus-Christ ne serait pas le rédempteur, le sauveur de l'homme, et on ne saurait plus pourquoi le Verbe se serait uni à l'homme, on ne comprendrait plus rien à Jésus-Christ.

De même, si notre corps avait un être propre, autre que l'être de l'âme, l'homme aurait deux êtres; mais deux substances si différentes, telles que l'esprit et la matière, ayant chacune son propre être, ne seraient que deux individualités, deux êtres complets, étrangers l'un à l'autre. L'homme ne serait pas UN, mais *deux;* il serait une âme *et* un corps, et non l'AME-CORPS. L'âme n'*aurait* pas un corps ni le corps une âme, et il n'y aurait pas de corporéité de l'esprit ni d'union essentielle de l'âme intellective avec le corps. Le corps n'aurait aucune part aux fonctions de l'âme, ni l'âme aux mouvements du corps. Le corps, n'étant qu'un corps, séparé de l'âme par l'être, ne pourrait offrir, en soi, à Dieu le culte de la matière, que Dieu a attendu de lui en l'unissant à l'âme; et l'âme, n'étant qu'une âme séparée, elle aussi du corps, par l'être, ne pourrait accomplir dans le corps aucun acte de la vie sensitive et végétative pour la conservation et la reproduction du corps. Il n'y aurait plus d'*animation* humaine, ou d'élévation de la nature matérielle et sensible, jusqu'à l'ordre intellectuel et insensible. L'âme intellective ne serait pas la restauration, l'ennoblissement de la matière. On ne saurait plus pourquoi l'âme serait unie au corps, et on ne comprendrait plus rien à l'homme.

3° Jésus-Christ étant vraiment et parfaitement Dieu, et vrai-

ment et parfaitement homme, ses deux natures sont, en lui, toutes deux parfaites; mais sa nature humaine, tout en étant parfaite, et même la plus parfaite de toutes les humanités, parce que c'est l'œuvre du Saint-Esprit, n'est cependant pas *complète*, dans ce sens qu'elle n'a pas sa personne *à part*, distincte de la personne du Verbe, et qu'elle n'a sa subsistance que dans la personne du Verbe. Elle n'a donc pas la personnalité humaine proprement dite, dont jouit cependant le dernier, le plus petit des hommes; car même un enfant qui vient de naître est *personne*, tandis que l'humanité de Jésus-Christ, *toute seule*, ne l'est pas.

De même, l'homme étant vraiment et parfaitement âme, et vraiment et parfaitement corps, les deux substances sont en lui toutes deux parfaites; mais son corps, tout en étant parfait, et même le plus parfait de tous les corps, parce que c'est l'œuvre de la main amie et caressante du Dieu créateur, n'est cependant pas *complet*, dans ce sens qu'il n'a pas son être à part, distinct de l'être de l'âme, et qu'il n'EST que par l'être de l'âme, dans l'âme et par l'âme. Il n'a donc pas l'être proprement dit dont jouit le plus chétif des corps; car même une pierre, en tant qu'elle EST d'une façon distincte d'une autre pierre, a l'être, tandis que le corps humain ne l'a pas.

4° Mais, loin que ce soit un défaut pour l'humanité sainte du Sauveur de ne pas avoir la personnalité humaine, c'est, au contraire, la condition de sa grandeur et le comble de sa gloire; car cette absence de la personnalité humaine étant suppléée en elle par la présence de la personne divine du Verbe, qui par l'union hypostatique est devenue en même temps la personne de l'homme ; en Jésus-Christ l'homme est Dieu comme le Dieu est homme; l'homme est élevé jusqu'aux perfections et aux opérations de Dieu, et, comme l'a dit saint Paul, il est la victime dont le sang, d'une valeur infinie, a rétabli la paix entre la terre et le ciel, entre l'homme et Dieu : il est le grand prêtre de la Rédemption.

De même, loin que ce soit un défaut pour le corps de l'homme que de ne pas avoir l'être propre et commun à tout corps, c'est là, au contraire, le titre de son excellence, de sa noblesse, de sa dignité, parce que cette absence de l'être purement corporel étant suppléée par la présence de l'être spirituel de

l'âme, qui, par l'union substantielle, est devenue en même temps l'être du corps, ce corps est élevé, dans l'homme, jusqu'aux perfections et aux opérations de l'âme, et, comme l'a dit Tertullien, il est en nous l'instrument de la pénitence, le ministre de la prière, le confesseur de la foi, le grand prêtre de la création.

5° Tout en étant le vrai Dieu, qui n'a pas le moindre besoin des biens de l'homme : *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (*Psal.*), tout en voulant accomplir les desseins de sa charité éternelle, et faire éclater, dans toute sa splendeur, sa miséricorde infinie en faveur de l'homme, le Verbe éternel, dit saint Paul, a cependant eu besoin de partager notre chair et notre sang, parce que nous, ses petits enfants, nous étions sang et chair ; il a eu besoin de se faire semblable en tout à l'homme, de devenir son frère, pour sauver l'homme : *Quia pueri participaverant carni et sanguini, et ipse participavit iisdem....* DEBUIT, *per omnia, fratribus similari, ut misericors fieret* (*Hebr.*). Ce n'a donc pas été un malheur, mais un avantage *pour son amour*, de s'être uni à la nature humaine.

De même, tout en étant un esprit véritable, qui n'a pas le moindre besoin du corps pour *subsister*, l'âme humaine n'a pas en elle-même, comme l'ange, la connaissance de la vérité ; mais, ainsi que l'a fait remarquer saint Thomas, en citant saint Denis, elle est obligée de la demander aux objets extérieurs par l'organe des sens. A l'exception près, donc, que le besoin de la part du Verbe, de prendre la nature humaine afin de devenir notre Sauveur, a été un besoin né de l'excès de sa charité, tandis que le besoin de l'âme, d'être associée à un corps afin d'accomplir ses opérations, est un besoin né de la faiblesse de sa nature, ce n'est pas un malheur, mais un avantage pour l'âme, dit toujours saint Thomas, d'être unie au corps : *Propter melius animæ est ut corpori uniatur.* Parce que, dit encore saint Thomas, sans le corps, l'âme humaine n'a pas la perfection de sa nature : *Cum anima sine corpore existens, non habeat perfectionem suæ naturæ.*

6° Ç'a été, d'après l'expression de saint Paul, une espèce d'exinanition de la part du Verbe éternel, « étant dans la forme de Dieu, » que d'avoir pris la forme de l'esclave, d'être devenu semblable à l'homme, et d'avoir vécu sous le vêtement de l'homme : *Qui, cum in formâ Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi*

accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo (*Philip. II*). Mais, par cela même que, pour descendre si bas, lui qui était placé si haut, il a dû traverser un espace infini, il a fait preuve d'une puissance infinie ; car, seule, une puissance infinie pouvait réaliser l'œuvre ineffable d'un Dieu uni personnellement à l'homme et vivant de la vie de l'homme, et de l'homme uni à la personne du Fils de Dieu et vivant de la vie de Dieu.

De même, c'est une espèce d'exinanition pour l'âme, qui peut s'asseoir, en tant qu'être intelligent, à côté des anges et même de Dieu, d'être enveloppée dans la matière, et d'avoir besoin de commencer par sentir pour finir par comprendre. Mais, par cela même que, pour descendre du rang des esprits au rang des corps, elle doit traverser un espace immense, Dieu, en la plaçant dans cette condition, a dû lui donner une puissance exceptionnelle, transcendante ; parce que, seulement en vertu d'une telle puissance, l'âme peut en même temps *comprendre* et *sentir*, c'est-à-dire exercer en même temps les trois actes de la forme substantielle de tous les corps inorganiques, les trois actes de l'âme végétative des plantes, les trois actes de l'âme sensitive des brutes, et de plus les trois actes de la vie intellective des intelligences séparées (de tout corps), savoir les anges et Dieu.

7° En se faisant homme, le Verbe éternel est descendu au-dessous des anges : *Minuisti eum paulo minus ab angelis* (*Hebr. I*). Mais ce même abaissement lui a valu son exaltation, même comme homme, au-dessus des anges. Par cet abaissement il a obtenu un nom au-dessus de tous les noms : le nom ineffable de JÉSUS, afin que devant lui tout front s'incline, tout genou se plie, aux cieux, sur la terre et aux enfers, que tout adore Celui qui le porte, comme l'unique et vrai roi de l'univers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ, tout en étant descendu jusqu'à l'homme, n'en est pas moins dans la gloire de Dieu son Père : *Propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen : ut, in nomine Jesu, omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris* (*Philip. II*).

De même, étant unie au corps, et ayant besoin des sens pour se mettre en rapport avec les êtres extérieurs, l'âme humaine est

placée au-dessous de toutes les *intelligences séparées* qui n'ont pas besoin du corps pour connaître tous les autres êtres, même les corps. Mais d'abord cet abaissement de l'intelligence humaine, étant dans le besoin de sa nature, n'en est pas un ; parce que, tant qu'un être, quel qu'il soit, est dans les conditions exigées par sa nature, il est à sa place, il tient son rang, et n'est pas *abaissé.* Ensuite cet abaissement n'est pas sans dédommagement ; car ce n'est qu'en tant qu'elle est unie au corps, que l'âme humaine, étant la plus faible, par rapport aux intelligences séparées de toute matière, est, en fait, la plus noble, la plus élevée, la plus parfaite de toutes les formes substantielles et de toutes les âmes unies à des corps. Ainsi, tout en étant inférieur à l'ange par sa nature, l'homme a la gloire, l'honneur d'être placé, à l'exclusion de l'ange même, au-dessus de toutes les œuvres de Dieu dans l'ordre corporel, voit toute la terre soumise à ses pieds, dispose en maître non-seulement de tous les minéraux, mais encore de toutes les plantes, de tous les animaux terrestres, des oiseaux de l'air, des poissons de la mer, et se trouve couronné roi absolu de toute la nature matérielle : *Minuisti eum paulo minus ab angelis; gloriâ et honore coronasti eum; constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subjecisti sub pedibus ejus : oves et boves universas, insuper et pecora campi; volucres cœli et pisces maris, qui perambulant semitas maris* (*Psal. VIII*).

8° Selon la vraie théologie, quoique la personne du Verbe et l'humanité ne soient, en Jésus-Christ, qu'un seul et même individu hypostatiquement UN, cependant ses opérations, en tant que Verbe uni dans le temps à la nature humaine, sont distinctes de ses opérations, en tant que Verbe partageant de toute éternité la nature divine; et, dans les opérations de cette seconde espèce, l'humanité, qu'il a daigné prendre de nous, n'entre pour rien, n'y est pour rien. Car ce n'est pas en tant que Fils de l'homme qu'il est le vrai Fils de Dieu, consubstantiel à son Père; qu'avec son Père il produit le Saint-Esprit; qu'il a en lui-même toute vie (*In ipso vita erat*, JOAN. I), et qu'il soutient en lui-même tout ce qui vit et existe et qui n'a été fait que par lui (*Omnia per ipsum facta sunt, et in ipso constant*, COLOSS. I). En *assumant* la nature humaine, n'ayant rien perdu de sa nature

divine, et, pour être descendu dans le sein d'une Vierge sur cette terre, n'ayant jamais quitté le sein de son Père céleste (*Unigenitus qui est in sinu Patris*, JOAN. I), il a toujours continué à accomplir les opérations ineffables de sa nature divine, sans le moindre concours de sa nature humaine. Mais, quant aux opérations de l'autre espèce, les opérations en tant qu'il est *Verbe incarné*, Homme-Dieu, elles sont *théandriques* ou *humano-divines*, parce qu'elles ne sont ni du Dieu seul ni de l'homme seul, mais de tout le Suppôt, de l'Homme-Dieu. De là, nous le répétons encore, ce que la théologie appelle LA COMMUNICATION DES IDIOMES en Jésus-Christ, par laquelle on attribue au Dieu ce qu'il n'a fait et n'a pu faire qu'en tant qu'homme, et à l'homme ce qu'il n'a fait et n'a pu faire qu'en tant que Dieu, et l'on dit : « Le Fils de Dieu est mort et le Fils de l'homme est ressuscité. » Car une seule et même personne, la personne du Verbe, étant commune au Dieu et à l'homme, les opérations des deux natures lui sont applicables avec toute justesse et toute vérité.

De même, selon la vraie philosophie, quoique l'âme et le corps ne soient dans l'homme qu'un seul et même individu, substantiellement UN, cependant ses opérations, en tant qu'esprit uni à la matière, sont distinctes de ses opérations, en tant qu'intellect du même genre que l'ange et, en quelque sorte, même de de Dieu ; et, dans les opérations de cette seconde espèce, la matière, à laquelle cet esprit est conjoint n'entre pour rien, n'y est pour rien. Car ce n'est pas *parce qu*'il est, mais *quoiqu*'il soit uni au corps, que notre intellect engendre lui-même, en lui-même, son verbe intérieur, sa parole, sa raison, et que, de cet intellect engendrant son idée, et de cette idée engendrée par l'intellect, ressort la volonté, l'amour, et que notre intellect recopie, dans sa nature créée, le plus grand, le plus ineffable mystère de la Nature incréée. Ce n'est pas *parce qu*'il est, mais *quoiqu*'il soit uni au corps, que notre esprit *comprend* l'universel et *veut* l'infini, groupe les idées, les principes et les conséquences, et crée la science, se promène à son aise par les immensités, touche aux dernières profondeurs de l'ordre intellectuel et y règne en maître, à la façon de l'ange, on dirait presque à la façon de Dieu lui-même. Étant associée à la nature matérielle sans rien perdre de sa nature intellectuelle, et, pour être descendue dans le corps, ne

perdant pas ses rapports de parenté avec les esprits, notre âme exerce les opérations ineffables de l'intelligence sans le moindre concours de ses organes corporels : *Nullo corporeo organo utitur in intelligendo*. Mais, quant aux opérations de l'autre espèce, quant aux opérations en tant que l'homme est intellect incorporé, esprit-corps, elles sont *spirito-corporelles*, parce qu'elles ne sont ni de l'âme seule ni du corps seul, mais de tout le composé, de tout l'homme : *Actiones sunt conjuncti*. C'est pourquoi, dans le langage universel, on fait usage d'une espèce de *communication d'idiomes*, par laquelle on attribue même à l'âme ce qu'elle ne fait et ne peut faire que par le corps et dans le corps ; et l'on attribue même au corps ce qu'il ne fait et ne peut faire que par l'esprit, et l'on dit : *L'homme meurt et l'homme est immortel, — l'homme pense et l'homme mange, — l'homme veut et l'homme engendre*, et ces locutions sont d'une exacte vérité. Car, un seul et même être, l'être de l'âme, étant commun à l'âme et au corps, les opérations des deux substances s'appliquent avec toute justesse à tout l'homme, et on les énonce comme les opérations du tout.

9° Enfin, dans le passage que nous venons de citer, saint Paul a dit qu'en se faisant homme, le Fils de Dieu s'est couvert de l'humanité comme d'un VÊTEMENT : *Et habitu inventus ut homo*. Le même apôtre a dit ailleurs, en parlant de l'homme : « Nous « ne voudrions pas être DÉPOUILLÉS de notre corps, mais être « revêtus (de la gloire), en sorte que ce qui est mortel (en nous) « fût (non séparé de nous, mais) absorbé (avec nous) dans une vie « (immortelle) : *Nolumus spoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita* (II *Corinth.* V). » On voit bien que cette comparaison ne peut ni ne doit être prise à la rigueur, car l'union des vêtements avec la personne qui les porte est *très-accidentelle*, tandis que l'union *hypostatique* de la personne du Verbe avec l'humanité, et l'union *formelle* de l'âme humaine avec le corps, sont des unions très-substantielles ; et comme, après l'union par laquelle le Verbe est UN avec son Père, il n'y a pas d'union plus intime et plus parfaite que celle de ce même Verbe avec la nature humaine, de même, après cette dernière union il n'y en a pas de plus intime et de plus parfaite que celle de l'âme avec le corps.

On comprend aussi que la même comparaison ne convient pas, avec la même justesse, à Jésus-Christ et à l'homme; car le Verbe s'est uni d'une manière si indissoluble à l'humanité qu'il a prise, qu'il ne l'a jamais quittée et qu'il ne la quittera jamais: *Quod semel assumpsit, nunquam dimisit* : tandis que l'âme est unie au corps de manière à pouvoir en être séparée pour un temps, ce qui arrive, en effet, par la mort, et est réparé par la résurrection.

Mais, ces réserves faites, la comparaison de saint Paul peut nous faire comprendre, en quelque manière, le mystère de Jésus-Christ et celui de l'homme; elle est, sous un certain rapport, d'une admirable justesse, et d'une grâce et d'une élégance toutes particulières. D'abord, en expliquant l'ineffable et délicieux sacrement de l'Église, figuré dans la tunique du Seigneur, tunique sans couture et d'un seul tissu du haut en bas, et qui, Dieu ne le permettant pas, ne fut pas déchirée, parce que l'unité de l'Église est indissoluble (1). A ce sujet, saint Augustin a dit : « Oh! que cette tunique représente bien l'Église! elle nous apprend que, comme les habits ne restent pas debout tout seuls, mais uniquement en tant qu'ils sont portés par la personne qui en est revêtue, de même l'Église n'existe qu'en tant que Jésus-Christ, qui en fait son corps mystique et son vêtement, la soutient en lui-même et par lui-même (2). » Or c'est là la belle pensée de saint Paul, en comparant à un vêtement l'humanité prise par le Verbe divin, et le corps uni à l'âme humaine. Ç'a été nous dire que l'humanité *assumée* par le Verbe, toute vraie et parfaite qu'elle soit et sans tache, et éclatante de la grâce et de la beauté de Dieu, n'ayant cependant pas de personnalité purement humaine, et n'ayant sa *subsistance*, ne se tenant debout que dans la personne et par la personne du Verbe, elle a été une espèce de vêtement dont le Verbe éternel a daigné se couvrir, pour devenir ce que nous sommes, sans cesser d'être ce qu'il était, et que l'union des deux natures en Jésus-Christ ne

---

(1) « Erat tunica inconsutilis, desuper contexta per totum (*Joan.*). »

(2) « Quadripartita vestis Domini quadripartitam figuravit Ecclesiam; quatuor scilicet partibus in orbe diffusam. Tunica vero illa significat unitatem, quæ caritatis vinculo continetur. Sicut vestes, nisi a portante teneantur, cadunt : sic Christus fulcimen est Ecclesiæ (*Tractat.* 118, *Joan.*). »

s'est faite que dans l'unité de la même personne, la personne du Verbe, servant de support à son humanité. Et, par rapport à l'homme, en parlant du corps comme d'un habillement de l'âme, et dont l'âme ne voudrait pas être dépouillée, le grand apôtre a voulu nous dire aussi que, tout parfait que soit le corps humain, car c'est le seul, parmi tous les corps animés, qui porte un cachet divin sur son front, et qui, par sa prestance et par sa beauté, annonce l'homme comme le roi terrestre de la création, cependant, n'ayant pas d'être purement corporel et n'ayant de subsistance que dans l'être et par l'être de l'âme, notre corps est une espèce de vêtement dont Dieu a environné l'âme, afin qu'elle pût se mettre en rapport avec la matière sans cesser d'être esprit, et que l'union des deux substances dans l'homme ne se fait que dans l'unité du même être, l'être de l'âme servant de support à son corps.

En second lieu, il est vrai que les vêtements ont leur propre être, distinct de l'être de la personne qui les porte; mais il est vrai aussi qu'en s'adaptant parfaitement à la taille et aux différents membres du corps, étant unis de la manière la plus intime au corps, et faisant un tout avec le corps, en sorte que nos mouvements ne sont ni du corps seul ni des habits seuls, mais du corps habillé, la comparaison des vêtements est la plus propre à indiquer d'une manière sensible l'union intime du corps avec l'âme, et le concours de tout le composé humain dans toutes les opérations de l'homme. Voilà la vraie philosophie scolastique.

Ainsi, pour les savants chrétiens qui n'ont pas voulu faire de la science aux fausses lueurs des disputes de l'Académie, du Portique ou du Lycée, mais à la vraie lumière de la foi de l'Église, comme Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est essentiellement et substantiellement UN, non par la confusion des deux natures, mais par l'unité de la personne; de même l'homme, vraie âme et vrai corps, est essentiellement et substantiellement UN, non par le mélange des deux substances, mais par l'unité de l'être. Comme Jésus-Christ n'est que le Verbe soutenant, par sa personne divine, une humanité parfaite mais incomplète, puisqu'elle manque de la personnalité purement humaine; de même l'homme n'est qu'une intelligence soutenant, par son être spirituel, un corps parfait, mais incomplet, puisqu'il manque de l'être

purement corporel. Comme en Jésus-Christ il n'y a rien d'intermédiaire qui unisse la divinité avec l'humanité, de même, dans l'homme, il n'y a rien d'intermédiaire qui unisse l'âme au corps. Comme enfin, en Jésus-Christ, le Verbe ne s'est pas uni à l'homme comme *moteur accidentel*, mais comme personne substantielle de l'homme ; de même, dans l'homme, l'âme n'est pas non plus unie au corps comme *moteur accidentel*, mais comme *forme substantielle du corps*. Ce sont les principes fondamentaux de la vraie théologie et de la vraie philosophie, ou de la science chrétienne, que saint Anastase a renfermés dans ces belles paroles : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus : unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ ;* et que le concile de Vienne a consacrés par cette grande sentence : *Si quis dixerit animam rationalem non esse formam substantialem corporis humani*, ANATHEMA *sit.*

Lecteur, que dites-vous de cette philosophie toute chrétienne sur l'âme? Pouvez-vous ne pas convenir qu'elle est grandiose, magnifique, sublime, et qu'elle est parfaitement conforme aux plus nobles instincts de la conscience, aux conceptions les plus élevées de la raison, aux plus grands, aux plus délicieux mystères la foi, et que, par conséquent, c'est la seule philosophie digne de ce nom, et la seule vraie philosophie ? Ne regrettez-vous pas qu'au collége ou au séminaire, non-seulement on vous l'ait laissé ignorer, mais qu'encore on vous ait encouragé à la combattre ? Mais n'en voulez pas à vos malheureux maîtres : ils ne pouvaient pas vous apprendre ce qu'ils ne savaient pas; car, depuis deux siècles, on n'enseigne pas à la jeunesse chrétienne un seul mot de cette philosophie chrétienne dans les écoles chrétiennes ; et, s'il en est question, ce n'est que pour en inspirer la haine et le mépris. Mais, patience, si on ne faisait que cacher le vrai ! Pour comble de malheur, on ne l'a remplacé que par le faux de la pire espèce ; car les différentes doctrines qu'on cherche à implanter, même aujourd'hui, dans les jeunes intelligences sanctifiées par la grâce de la foi, ne diffèrent entre elles que par des degrés plus ou moins grands d'absurdité et d'impiété ! Voyez, en effet, ce que sont, par rapport à leurs principes et par rapport à leurs conséquences, les fameux systèmes que la raison égarée a inventés jusqu'ici pour s'expliquer ce qu'elle appelle *le commerce*

de l'âme avec le corps, et que des professeurs chrétiens enseignent, même aujourd'hui, dans les écoles chrétiennes. Cet examen est du plus haut intérêt. Il en résultera la démonstration la plus triomphante de la vérité et de la nécessité de la grande théorie scolastique : QUE TOUTE AME, ET A PLUS FORTE RAISON L'AME HUMAINE, EST FORME SUBSTANTIELLE DE SON CORPS.

SIXIÈME CHAPITRE.

DE L'ABSURDITÉ ET DE L'IMPIÉTÉ DES SYSTÈMES INVENTÉS PAR LES PHILOSOPHES ANCIENS ET MODERNES POUR EXPLIQUER LE COMMERCE DE L'AME HUMAINE AVEC LE CORPS.

§ 82. *Toute erreur philosophique n'est qu'une protestation contre une croyance universelle de l'humanité — C'est en méconnaissant la croyance universelle sur l'unité substantielle de l'homme que l'ancienne philosophie fit de l'homme deux êtres et imagina des hypothèses absurdes pour s'expliquer leur union. — Comment ces hypothèses ont divisé l'école de Platon en trois sectes, et ont enfanté l'idéalisme, le matérialisme et le scepticisme chez les anciens.*

L'HISTOIRE de l'erreur, pour ceux qui savent la lire, n'est que l'histoire du *protestantisme* de la raison particulière contre la raison générale. Vrais hérétiques de l'antiquité, les philosophes païens n'ont fait que *protester* contre les traditions primitives qui formaient la raison générale de l'humanité ; comme, vrais philosophes des temps modernes, les hérétiques qui se sont succédé depuis l'établissement du christianisme, n'ont fait que *protester* contre les traditions chrétiennes qui forment la raison générale de l'Église. A l'exception près du petit nombre de vérités qu'ils n'ont pas inventées, mais volées aux Juifs, ou qu'ils ont conservées, tout en se mettant en dehors des croyances du genre humain, tout est erreur dans les anciens philosophes; comme, à l'exception près du petit nombre de vérités qu'ils ont emportées en sortant du giron de la société catholique, tout est erreur dans les modernes hérétiques. C'est qu'au lieu de commencer par la foi, afin de parvenir à la science, les uns et les autres ont voulu

commencer par une science que l'homme n'a pas en lui-même, pour arriver à la foi; et, par là, les uns et les autres ont fait naufrage, sous le rapport de la foi, et n'ont pas conservé leur prétendue science : *Et stulti facti sunt.*

Dédaignant de croire, de la manière dont l'humanité entière les avait toujours crus, les dogmes touchant Dieu et l'homme, l'esprit et la matière, l'âme et le corps, l'ancienne philosophie jeta tout cela au creuset de la raison particulière; et, dès lors, l'impossibilité d'expliquer un seul des mystères de la nature, les erreurs les plus monstrueuses, les contradictions les plus révoltantes et la perte de toute vérité furent les seuls résultats de la témérité sacrilége de ses longs efforts : *Semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.*

En effet, par toutes ses disputes et ses recherches touchant la question de l'*Union de l'âme avec le corps*, elle n'a abouti qu'à se créer elle-même la nuit profonde, les épaisses ténèbres au milieu desquelles, en tâtonnant toujours, elle n'a rien vu, n'a rien compris à ce mystère de l'homme, comme à tout le reste.

Ayant commencé, dans son orgueil, par protester contre le grand principe que l'humanité entière, comme le langage universel l'atteste, a admis : « Que l'homme, âme et corps, est « *substantiellement* UN, » l'ancienne philosophie fut obligée de regarder l'âme et le corps de l'homme comme deux substances *complètes*, ayant chacune son *acte* et son être à part. Mais là où il y a pluralité d'êtres, il y a de toute nécessité pluralité de nombre ou d'individus. L'âme et le corps ne furent donc, pour cette philosophie, que deux individualités, deux êtres, indépendants l'un de l'autre par leur opération, comme par leur acte premier, par leur être; et l'homme ne fut plus qu'un composé purement *accidentel*, UN en apparence, mais en réalité et substantiellement DEUX.

Comme il y a dans l'univers de purs esprits (Dieu, les anges) qui ont la vie *intellective* sans la vie *sensitive*, et qu'il y en a d'autres (les brutes) qui ont la vie *sensitive* sans la vie *intellective*, il était conforme à la sagesse du Créateur de former une espèce d'êtres dans lesquels ces deux vies se trouvassent réunies dans une individualité complète et parfaite, afin qu'il y eût tout à la fois gradation et ensemble dans l'œuvre de la création.

L'homme de la nature, donc, l'homme réel ; l'homme, composé substantiel dans lequel l'esprit et la matière, l'intellect et le sens, séparés hors de lui, se trouvent unis dans l'unité du même être, et ne forment qu'un être, un individu, une personne *substantiellement* UNE ; l'homme, enfin, tel qu'on l'a toujours cru et qu'on le croira toujours, constituant une espèce nouvelle, une espèce à part, réellement distincte de l'espèce des êtres purement *intellectifs* et de l'espèce des êtres purement *sensitifs ;* l'homme, dis-je, d'une telle nature et dans de telles conditions, se comprend, parce qu'on comprend pourquoi il existe et la place qu'il est destiné à occuper dans la hiérarchie des êtres de l'ordre naturel. Mais l'homme de la philosophie païenne, l'homme factice, fantastique ; l'homme, tel que cette philosophie l'avait imaginé, en dépit de la croyance et du sens intime de l'humanité ; l'homme, renfermant en lui *deux substances complètes*, deux êtres, deux individus ; l'homme, constituant, à lui seul, deux espèces réellement distinctes : un tel homme, dis-je, est un mystère incompréhensible. Car comment comprendre que la nature ait voulu doubler et renfermer dans l'homme, SANS LES UNIR, les deux espèces des êtres *intellectifs* et des êtres *sensitifs* qui existaient déjà séparées hors de l'homme? A quoi bon la répétition de ces espèces sous une autre forme? Et pourquoi et comment des substances *intellectives*, ayant leur être, leur acte et leur opération *complets*, indépendamment du corps, c'est-à-dire, des anges, se trouveraient-elles accouplées à des substances *sensitives*, ayant elles aussi leur être, leur acte et leur opération complets, indépendamment de l'esprit, c'est-à-dire à de véritables brutes?

Afin de résoudre ces problèmes, que sa révolte contre la raison humaine avait créés, la philosophie eut recours à des hypothèses encore plus incompréhensibles, parce qu'elles étaient plus absurdes, et que rien n'est plus incompréhensible que l'absurde.

Révélé par Celui qui seul pouvait le savoir, le dogme de la chute des anges était l'un des dogmes qui, dès l'origine même du monde, étaient connus et établis dans le monde par la tradition. En exploitant ce dogme, que la superstition païenne avait déjà commencé à altérer, Pythagore imagina que les âmes ne sont que des intelligences, déchues dans un autre monde

que le nôtre, et qui, en punition de leurs fautes et selon la gravité plus ou moins grande de ces fautes, sont enfermées dans des corps humains, plus ou moins faibles et plus ou moins laids, ou dans des corps d'animaux plus ou moins ignobles, plus ou moins hideux; et que, selon qu'elles ont été plus ou moins sages pendant leur premier emprisonnement, elles passent, après la mort de leur corps, à animer d'autres corps, plus ou moins nobles, d'hommes ou d'animaux, et ainsi de suite. En sorte que ce sont les mêmes âmes qui renaissent toujours, selon leur mérite antérieur, tantôt dans les corps d'hommes, et d'hommes libres, puissants, riches, savants; tantôt dans les corps de femmes, ou d'hommes esclaves, faibles, pauvres, stupides; tantôt dans les corps de quadrupèdes, tantôt dans les corps d'oiseaux ou de poissons, ou d'un reptile, ou d'un insecte. Ainsi la MÉTEMPSYCOSE, cette colossale erreur qui en renferme tant d'autres, et qui a failli détruire dans une si vaste partie de l'Orient toute religion et toute vérité, n'est que l'une des conséquences de la *protestation* sacrilége, insensée, de la philosophie de l'imagination de l'homme contre la philosophie de la nature et de l'humanité; contre cette grande et sublime philosophie qui reconnaît dans l'homme l'âme et le corps, unis dans l'unité du même être; qui reconnaît que l'âme donne l'être au corps et lui est associée comme forme; qui reconnaît que l'homme forme un composé substantiellement UN, et constitue une espèce essentiellement distincte et intermédiaire entre les espèces des êtres intellectuels sans corps, et les espèces des corps sensitifs sans intellect.

En partant du même principe que Pythagore, Platon arriva aux mêmes conséquences. Cet homme, qu'on appelle *un philosophe divin*, et qui, comme on l'a vu (vol. I), n'était rien moins que divin et que philosophe, n'ayant pas connu Dieu, comme ses propres panégyristes le lui ont reproché (*Ibid.*), n'a pas connu l'homme non plus. Car, par la contradiction la plus étrange et la plus sacrilége, lui qui ne conçut jamais Dieu que comme un esprit uni *substantiellement* à un corps, immense par la taille et rond par la figure, ne conçut jamais l'homme que comme une âme unie *accidentellement* à un corps, à la manière dont tout *moteur* est *uni au mobile*, ou le *batelier au bateau*. A l'ex-

ception près que Pythagore avait renfermé l'âme dans une prison immobile, et que Platon l'a jetée dans une prison *flottante*, et que celui-là avait fait, des corps, des *pénitenciers* terrestres, et celui-ci, des *pénitenciers maritimes;* la psychologie de ces deux grands faussaires de toute science et de toute vérité est donc la même.

Il n'y eut alors qu'un seul savant sérieux qui, loin de la partager, osa la combattre, et, d'après l'expression de Cicéron, s'efforça de l'étouffer dans le fleuve de son éloquence, en prouvant, par des raisonnements irrésistibles, que ses auteurs n'étaient que des insensés; ce fut Aristote : *Qui flumen eloquentiæ fundens, ostendit eos desipere* (*Quest. acc.*). Ses livres *De anima*, vrais chefs-d'œuvre de l'esprit humain, et ouvrage le plus merveilleux peut-être de l'antiquité païenne, ne sont qu'une réfutation suivie, péremptoire et triomphante de la doctrine de Platon sur l'âme, doctrine qu'Aristote ne connaissait que trop, ayant eu Platon pour maître.

Il prit, pour son point de départ, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ce principe fondamental de la vraie science : « Que le langage universel de l'humanité vient de la « nature; et que la nature, n'étant pas trompeuse, et ne pouvant « pas l'être, a renfermé, dans le langage qu'elle a appris aux « hommes, la vraie philosophie. » A la lumière éclatante de ce principe, il découvrit que la *dualité* de deux natures, de deux êtres complets, que Platon avait attribuée à l'homme, était une immense et funeste erreur, contre laquelle *protestaient*, à leur tour et à chaque instant, le sentiment intime et le langage du genre humain tout entier. Et il établit cette psychologie qui, pour avoir paru nouvelle alors, n'en était pas moins aussi ancienne que le monde, et connue et suivie dans tous les temps, dès l'origine même des temps : « Que, dans l'homme, l'intellect n'est « uni à la matière que comme son acte premier, ou sa forme, « et partageant avec elle son propre être; que conséquemment « l'âme et le corps, n'ayant qu'un seul et même être, ne sont « que deux *substances*, ne formant qu'une seule *nature*, une seule « espèce; et que, loin d'être, comme le prétendait Platon, un « composé *accidentel*, *un* en apparence, et *deux* en réalité, « l'homme est, au contraire, un composé naturel, double par ses

« facultés, mais essentiellement et substantiellement UN par sa « nature primigène et originelle. »

Mais, soit que, plus heureux à stigmatiser les erreurs de Platon qu'à rétablir, dans sa pureté et d'une manière claire et précise, la vérité traditionnelle sur la nature de l'âme, Aristote ne pût faire valoir qu'auprès d'un petit nombre d'adeptes sa psychologie; soit que, à l'aide de la magie du style et de l'autorité du nombre de ses dupes, la royauté philosophique de Platon fût trop solidement fondée pour être renversée par un seul de ses disciples : la guerre redoutable que le Lycée fit à l'Académie ne put empêcher que la doctrine platonicienne sur l'âme ne se répandît partout et ne se développât dans toutes ses horribles conséquences. Et, d'ailleurs, comme nous l'avons démontré plus haut, vrai portrait de Jésus-Christ, l'homme ne pouvait être connu d'une manière complète et parfaite avant que son auguste Original fût connu.

« Nous voulons bien admettre, d'après Platon, se dirent donc les nombreux admirateurs de Platon, la dualité de nature et d'être qu'il croit avoir découverte dans l'homme; mais les explications qu'il donne, touchant le motif de l'union de ces deux natures, et la manière dont elles s'harmonisent si parfaitement ensemble, ne nous satisfont pas, et nous ne saurions y souscrire.

« Le moteur et le mû, le batelier et le bateau, sont des êtres de différentes espèces, ayant chacun son individualité propre, son être *complet*, et l'opération, reflet de cet être; *operatio sequitur esse*. Si donc l'âme n'est unie au corps que comme le moteur au mû, le batelier au bateau, l'âme et le corps sont deux êtres de différentes espèces, deux êtres ayant chacun son individualité, son être complet et son opération propre. Cela est d'autant plus vrai, par rapport au corps de l'homme, qu'il sent et se meut, tandis que le bateau ne sent pas et ne se meut pas de lui-même; mais, si l'âme a non-seulement son être, mais aussi son opération complète, indépendamment du corps, pourquoi est-elle accouplée à un corps? Et si le corps a, lui aussi, son être à lui, et par conséquent encore le principe de ses mouvements et de ses sensations, indépendamment de l'âme, pourquoi est-il placé sous l'empire et la direction d'une âme?

« Dire que l'âme n'est pas unie au corps pour son avantage, mais pour sa punition, et que le corps n'est pas donné à l'âme pour en recevoir l'être, mais pour lui servir de prison ; faire de toute la terre une espèce de mer où de nobles galériens se promènent, toujours attachés et enfermés dans leur galère : c'est dire que l'homme n'est pas un être naturel, existant, tel qu'il est, dès l'origine des choses, mais un être de superfétation, formé postérieurement, et ne devant sa naissance et son origine qu'à des circonstances purement accidentelles ; c'est prétendre faire accepter à des philosophes des hypothèses puériles et absurdes jusqu'au ridicule.

« Il faut faire entrer en ligne de compte, disait-on encore à l'Académie : Que l'âme et le corps sont réciproquement l'écho le plus fidèle l'un de l'autre : car tous les mouvements de l'âme se traduisent de la manière la plus prompte et la plus exacte dans le corps ; et toutes les impressions reçues par le corps se répètent de la même manière sur l'âme. Or une pareille harmonie, si constante et si parfaite, entre deux opérations si différentes, telles que l'opération de raisonner, de comprendre et de vouloir, et celle de sentir ; entre deux substances si étrangères l'une à l'autre, entre deux natures si opposées, telles que l'esprit et la matière, est incompréhensible, et dès lors elle est inadmissible. »

« Ne serait-il donc pas plus raisonnable de dire, d'après notre maître, s'écria Xénophon (le plus célèbre des écoliers de Platon, après Aristote), *Que l'homme n'est en réalité qu'âme ;* que c'est par l'âme qu'il fait tout, même ce qu'il ne paraît faire que par le corps ; et que le corps n'est, pour elle, qu'un appendice insignifiant (*Ajebant Platonici, appendicem animi esse corpus,* Cicer.), et peut-être un fantôme, un jeu de l'imagination, un phénomène d'optique, qui n'a ni substance ni réalité ? »

« Comment pouvez-vous dire, » reprit un autre disciple non moins fameux de la même école, Épicure, « comment pouvez-vous dire, Xénophon, vous, homme si raisonnable, si positif et si sérieux, que notre corps n'est pas une réalité physique ? Y a-t-il au monde quelque chose de plus physique et de plus réel que les douleurs qu'il nous cause et les sensations agréables qu'il nous fait éprouver ? Et d'ailleurs, mon corps, je

le vois, je le touche, je le sens; mais mon esprit, je ne le vois pas, je ne le touche pas, je ne le sens pas; ni vous, Xénophon, ne voyez pas, ne touchez pas, ne sentez pas le vôtre. Si vous croyez donc (et moi, je le crois aussi) qu'il soit impossible d'admettre que l'homme, extérieurement *un*, soit intérieurement *deux;* qu'il ait deux natures, deux substances complètes, ayant chacune son être particulier, et formant deux espèces, et que nous devions faire bon marché d'une de ces substances : ma foi! je me déclare pour le corps et contre l'esprit; je ne crois pas plus avoir une âme que vous, cher collègue, ne croyez avoir un corps; je crois que l'homme n'est que corps, que c'est par le corps qu'il fait tout, même ce qu'il ne paraît faire que par l'âme; et que l'âme n'est que la matière subtile, le calorique de la chair, n'est qu'un mot inventé par quelque homme d'esprit, voulant se donner de la valeur en faisant de l'esprit; un mot qui ne représente pas plus une réalité dans la nature, qu'il n'a une signification claire et précise dans le langage. »

«Vous en êtes donc là, mes amis ? » dit, d'un ton moitié lugubre et moitié moqueur, Pyrrhon, autre grande célébrité de l'Académie ; « vous en êtes donc là, mes amis ? Vous ne vous entendez donc pas encore entre vous sur la nature de l'homme? Passe pour le Dieu suprême, que personne n'a vu ; mais pour l'homme qu'on voit?... Qu'est-ce que c'est donc que votre philosophie, qui n'a pu vous dire encore au juste ce que vous êtes vous-mêmes; si vous devez vous croire esprit ou matière; si vous devez vous regarder comme des bêtes ou bien comme des dieux ? Pour moi, je le déclare, en présence d'hommes aussi grands que vous, et qui, après avoir si longtemps cherché, disputé, raisonné sur l'homme, ne savent pas encore ce qu'est l'homme, je me crois forcé de reconnaître que la vérité se trouve, comme on l'a dit, au fond d'un puits, où il n'est pas donné à l'homme de puiser. Je désespère qu'il puisse jamais atteindre une seule vérité. Mon parti est donc pris : je suspens en tout et toujours mon assentiment, de peur de le prostituer à l'erreur. Je n'affirme rien, je ne crois rien, excepté qu'on ne doit rien affirmer ni rien croire (1). Pour moi, le comble de la sagesse, c'est de se renfer-

---

(1) Plus tard, Cicéron, le grand restaurateur de l'Académie de Platon à Rome,

mer dans cette grande parole du plus sage des hommes, Socrate, dont notre maître à nous tous, Platon, nous a transmis les sublimes doctrines : « La seule chose que je sais, c'est que je ne sais rien : *Hoc unum scio, me nihil scire.* »

Ces raisonnements des plus renommés disciples de Platon se trouvent en toutes lettres dans les monuments qui nous restent de l'ancienne philosophie ; nous n'avons fait que les résumer ici. Et voilà comment, en partant du principe de la DUALITÉ humaine, que Platon avait établi sur les ruines de l'UNITÉ substantielle de l'homme, la philosophie païenne, en dépit des efforts d'Aristote pour la retenir dans sa pente vers l'abîme, se transforma en IDÉALISME dans l'école de Xénophon, en MATÉRIALISME dans les jardins d'Épicure, en SCEPTICISME dans la secte de Pyrrhon, et finit par se renier elle-même après avoir renié toute science et toute vérité.

§ 83. *Funestes effets produits, dans les premiers siècles chrétiens, par la doctrine de Platon sur l'union de l'âme avec le corps. — Toute hérésie n'est que la négation de la divinité ou de l'humanité de Jésus-Christ. — Les hérétiques* PHANTASIASTES *ou* HUMANITAIRES, *fils légitimes des anciens philosophes idéalistes ou matérialistes.*

Comme, chez les païens, la psychologie de Platon a failli détruire toute vérité naturelle de la révélation primitive du Dieu Créateur : chez les chrétiens, elle a failli détruire toute vérité de la révélation nouvelle du Dieu Rédempteur.

En embrassant le christianisme sans avoir voulu renoncer au platonisme, les philosophes académiciens, comme nous l'avons dit plus haut, au lieu de redresser leurs fausses idées sur l'homme à la lumière jaillissant de la vérité du dogme de Jésus-Christ, prétendirent s'expliquer la vérité du dogme de Jésus-Christ à la funeste lueur de leurs fausses idées sur l'homme. D'après la vraie théologie, Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme,

---

a formulé cette même doctrine de Pyrrhon, dans ces mots : *In tanta obscuritate naturæ, dissensionibus tantis summorum virorum, qui de rebus contrariis tantopere disputant, assentior ei sententiæ* NIHIL PERCIPI POSSE (*Academ.*, lib. II).

n'est que substantiellement UN, parce qu'en lui les deux natures sont unies dans l'unité d'une même et unique personne, la personne du Verbe; comme, d'après la vraie philosophie, vrai esprit et vraie chair, l'homme est, lui aussi, substantiellement UN, parce qu'en lui les deux substances sont unies dans l'unité d'un même et unique être, l'être de l'âme: *Sicut anima rationalis et caro* UNUS *est homo; ita Deus et homo unus est Christus... non confusione substantiæ, sed unitate personæ* (*Symbol. S. Athan.*). Mais, pour nos académiciens baptisés, au contraire, de même que l'homme était toujours un composé *accidentel* de deux substances ayant chacune son propre être, et, UN en apparence, il était toujours DEUX en réalité; de même, Jésus-Christ ne fut bientôt, lui aussi, qu'un composé accidentel de deux natures, ayant chacune sa propre personnalité, et, nominalement UN, il ne fut réellement que DEUX.

L'on vient de voir qu'en méconnaissant le grand principe de l'unité substantielle de l'homme, en divisant l'homme, et en admettant en lui deux êtres distincts, deux substances complètes, les anciens académiciens furent conduits à refuser à l'homme ou l'une ou l'autre de ces deux substances, ou l'âme ou le corps, et formèrent deux grandes sectes, celle des idéalistes et celle des matérialistes, dans lesquelles se partagea et délira pendant huit siècles l'ancienne philosophie. Or, de même, les nouveaux académiciens, chrétiens par le nom, mais au fond toujours platoniciens, en méconnaissant le grand principe de l'unité hypostatique de Jésus-Christ, en divisant Jésus-Christ, et en admettant en lui deux personnes distinctes et deux natures également complètes, furent entraînés à contester à Jésus-Christ ou l'une ou l'autre de ses deux natures, ou la divinité ou l'humanité, et enfantèrent deux grandes secte, celle des *phantasiaques*, dont les Sabellius, les Marcion et les Manès furent les fondateurs, pour lesquels Jésus-Christ n'eut qu'un corps idéal, imaginaire, apparent, ou formé d'une matière céleste; et celle des *humanitaires*, qui ont les Cerinthe, les Celse et les Arius pour pères, pour lesquels Jésus-Christ, réellement *Fils de l'homme*, ne fut que d'une manière figurée et impropre *Fils de Dieu*. Ce furent les sectes dans lesquelles se divisa et blasphéma pendant cinq siècles l'hérésie. Car, en y réfléchissant bien, toute hérésie théologique se

réduit au fond à la négation ou de la divinité ou de l'humanité de Jésus-Christ, comme toute erreur philosophique découle de la négation de l'âme ou du corps de l'homme (1).

Ainsi les disciples de Platon sont convaincus que, païens, ils n'ont jamais connu l'homme, et que, chrétiens, ils n'ont point connu Jésus-Christ ; et voilà, encore une fois, comment Platon, ainsi que le lui ont reproché Tertullien, saint Irénée, saint Augustin et d'autres Pères de l'Église, a vraiment été le PATRIARCHE DE TOUS LES HÉRÉTIQUES, et que ses doctrines ont servi d'ASSAISONNEMENT A TOUTES LES HÉRÉSIES.

On comprend ainsi pourquoi saint Augustin et saint Thomas, en particulier, en marchant, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, dans la voie ouverte par saint Denis l'Aréopagite et par saint Athanase, ont défendu presque avec au-

(1) Le monothélisme, en refusant à Jésus-Christ la volonté divine, lui a refusé, par une conséquence nécessaire, la personnalité divine. Le nestorianisme, en contestant à la sainte Vierge le titre de MÈRE DE DIEU, niait implicitement que Jésus-Christ était Dieu ; car, de même que, si on ne doit pas appeler *mère du roi* la mère de l'homme qui règne, c'est que cet homme n'est pas roi ; de même, si on ne devait pas dire *mère de Dieu* la mère de Jésus-Christ, ce serait parce que Jésus-Christ n'est pas Dieu. L'hérésie des iconoclastes, en condamnant tout culte des images de Jésus-Christ, de Marie et des saints, donnait à entendre que les personnages représentés par les images sacrées ne méritaient aucun culte, et par là : Que la sainte Vierge n'est pas la mère de Dieu ; que les saints ne sont pas les amis de Dieu et les prodiges vivants de sa *divine* grâce ; et que Jésus lui-même n'est pas Dieu. Les modernes hérésies, en niant, outre le culte des images, la justification, les sacrements et l'infaillibilité de l'Église, etc., c'est-à-dire les œuvres de Jésus-Christ en tant que *Fils de Dieu*, ne sont, elles aussi, que la négation plus ou moins masquée, plus ou moins hypocrite, de la divinité de Jésus-Christ. En sorte que les Wicleff, les Luther, les Zwingle, les Calvin, les Jansénius, etc., n'ont été que des enfants légitimes et naturels d'Arius. De l'autre côté, la secte des anciens *Phantasiaques* a reparu dans l'hérésie de ces prétendus chrétiens pour lesquels Jésus-Christ n'est qu'une *Idée*, un *Mythe*, un *Personnage idéal*, une création de l'imagination humaine. Ainsi, comme, étant sur la croix, ce divin Sauveur fut blasphémé par les larrons de deux côtés opposés (*Matth.*, XXVI) : de même, régnant au ciel et dans l'Église, il est toujours blasphémé par deux sectes opposées, dont l'une nie sa divinité et l'autre son humanité ; et ce Fils de Dieu, Sauveur du monde, est toujours le signe de la contradiction de Satan et de tous les faux chrétiens, ses enfants, comme l'homme, son image vivante, l'est de la part de tous les faux philosophes.

tant de zèle l'*unité substantielle* de l'âme et du corps de l'homme, que l'*unité hypostatique* de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ. On comprend pourquoi les grands hommes de l'Église n'ont jamais séparé ces deux dogmes fondamentaux de la vraie théologie et de la vraie philosophie ; mais, comme nous l'avons souvent fait observer, ayant connu le mystère de l'homme à la lumière du mystère de Jésus-Christ, ils ont fait servir à la plus grande gloire du mystère de Jésus-Christ la connaissance plus complète et plus parfaite qu'ils ont atteinte touchant l'homme. On comprend enfin pourquoi le concile œcuménique de Vienne a érigé en dogme théologique le principe philosophique : QUE L'AME INTELLECTIVE EST LA FORME SUBSTANTIELLE DU CORPS HUMAIN, en prononçant ANATHÈME contre ceux qui oseraient le nier : *Si quis dixerit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani,* ANATHEMA SIT.

L'histoire de la philosophie moderne va nous convaincre encore davantage de la sagesse, de l'importance de cette décision de l'Église. Car les ravages que la psychologie de Platon a exercés dans les temps modernes ne sont ni moins déplorables ni moins affreux que ceux qu'elle a exercés dans les temps anciens.

§ 84. *Examen des trois systèmes de la philosophie moderne, touchant l'union de l'âme avec le corps. — Système des* CAUSES OCCASIONNELLES *de Descartes. — Fondement de ce système, son absurdité et son impiété. — C'est Dieu comédien et l'homme marionnette, ou la dégradation de Dieu et la négation de l'homme. — Tort que s'est donné M. de Maistre en appelant Descartes* LE PLATON CHRÉTIEN.

Nous croyons avoir assez prouvé, dans le cours de cet ouvrage, que, comme la vraie philosophie, la philosophie chrétienne, se résume dans la philosophie de saint Thomas, ainsi la fausse philosophie, la philosophie païenne, se réduit à la philosophie de Platon : et que, par conséquent, comme, en abjurant les principes et les conséquences des doctrines de Platon, on se rencontre avec saint Thomas ; de même, en méconnaissant les principes et les doctrines de saint Thomas, on se trouve aux pieds de Platon, on devient son perroquet, plus ou moins stupide,

son écho plus ou moins fidèle, son écolier plus ou moins inconséquent.

C'est ce qui est arrivé aux philosophes des derniers temps, à la suite de Descartes, le fondateur, de l'aveu de tout le monde, et le père de la philosophie moderne.

Ayant pris pour des vérités incontestables les plaisanteries de mauvais goût, les calomnies, les blasphèmes de Luther et de toutes les sectes protestantes contre saint Thomas et sa philosophie, les philosophâtres du dix-septième siècle déclarèrent que la philosophie chrétienne n'était qu'ignorance et barbarie philosophique, comme les pédants de la même époque déclarèrent que la littérature chrétienne n'était qu'ignorance et barbarie littéraire. N'ayant pas pris la moindre peine de l'étudier, de l'examiner, ni même d'y jeter un coup d'œil fugitif; n'entendant rien à une seule de ses doctrines, ne comprenant pas même un mot de son langage; avec une légèreté et une injustice sans exemple, ils passèrent condamnation sur cette philosophie, l'une des plus belles floraisons du dogme chrétien, et devant laquelle s'était incliné le génie des savants qui s'étaient succédé dans l'Église depuis dix-sept siècles. Ils pensèrent, dans leur ignorante témérité et dans leur aveuglement, que le christianisme, la vraie religion, n'avait pas engendré de vraie philosophie; et Descartes, en particulier, poussa sa fatuité sacrilége jusqu'au point de se croire prédestiné par le Père éternel et chargé d'en donner une à la race d'Adam, qui cependant n'en avait pas la moindre envie; car c'est Descartes qui a dit : « Me voici, allant donner une philosophie au genre humain » : *Philosophiam humano generi daturus.*

Mais, en dehors de la société chrétienne, qui est la vraie maison paternelle, tout enfant prodigue, assez insensé pour l'abandonner, ne peut rencontrer qu'une région désolée par la famine de la vérité : *Facta est fames valida in regione illa* (*Luc*, xv). Il ne trouve pas même à se rassasier de l'ignoble nourriture des pourceaux, des glands, qui, d'après saint Ambroise et saint Augustin, représentent si bien la sonorité vide, l'insipidité, la vanité des doctrines des gentils : *Et cupiebat implere ventrem suum de siliquis quas porci manducabant ; et nemo illi dabat* (*Ibid.*).

Ayant donc complétement rompu, sinon avec la foi, au moins avec la science de tous les siècles chrétiens, nos prétendus

philosophes ne purent plus compter qu'avec la science des siècles païens; et, de même que, ainsi qu'on l'a vu, en méconnaissant le système de saint Thomas (*De l'intellect agissant, se créant lui-même les idées*), ils se sont trouvés, de toute nécessité logique, platoniciens en idéologie : de même, ayant tout à fait écarté la théorie scolastique, consacrée par l'Église (*De l'âme intellective, forme substantielle du corps humain*), ils se sont trouvés aussi, de toute nécessité logique, platoniciens en psychologie.

C'est qu'il n'y a, ni plus ni moins, que deux espèces de composés naturels : le composé *substantiel*, dont les éléments, séparément incomplets, se complètent par l'union, et qui, n'ayant qu'un seul et même être, une seule nature spécifique, est réellement et substantiellement UN; et le composé *accidentel*, dont les éléments, respectivement complets, conservent, dans l'union, leur propre être et leur nature spécifique, et qui, par conséquent, accidentellement et en apparence UN, n'est réellement et substantiellement que *deux* ou *plusieurs*. Or l'homme est un composé naturel d'âme et de corps. En rejetant donc la psychologie chrétienne de saint Thomas, d'après laquelle l'âme a besoin du corps pour *opérer dans une certaine mesure*, et le corps a besoin de l'âme pour *être;* et, l'âme et le corps se complétant par l'union, et n'ayant qu'un seul et même être, l'homme est substantiellement et essentiellement un : en rejetant, dis-je, cette doctrine, on est, de toute nécessité logique, forcé d'admettre, d'après Platon, que l'âme, n'ayant pas besoin du corps pour *opérer*, ni le corps de l'âme pour *être*, le corps et l'âme sont *deux* êtres, séparément complets, ayant chacun son être et son opération à lui, et que tout homme, *un* en apparence, est deux en réalité.

Ainsi, acculés au principe de la DUALITÉ par la négation ou l'ignorance du principe de l'UNITÉ substantielle de l'homme, nos philosophes se trouvèrent aussi dans la nécessité de se rendre compte du grand phénomène de la conformité complète, de l'harmonie parfaite, qui règnent entre les opérations de l'âme et celles du corps.

On n'a pas besoin d'imaginer des hypothèses pour s'expliquer comment, dans *une seule et même* horloge, par exemple (la com-

paraison est cartésienne), tout mouvement du rouage intérieur se reproduit sur le cadran, et toute altération du cadran réagit sur le mouvement intérieur. C'était le cas où s'étaient trouvés les philosophes chrétiens. Pour eux l'homme n'était, comme on l'a vu, qu'*un* individu, un suppôt, une personne, un être vivant, SUBSTANTIELLEMENT UN, faisant tout, à l'intérieur et à l'extérieur, en vertu d'un unique et même moteur, l'âme; en vertu d'un unique et même être, l'être de l'âme; pour eux, en un mot, l'homme n'était qu'une seule et même horloge. Ils n'eurent donc pas besoin de se creuser le cerveau pour comprendre d'après quelles lois les mouvements de l'âme se reproduisent dans le corps, et ceux du corps dans l'âme, d'une manière si exacte et si régulière. Cela vous explique pourquoi il ne se trouve pas un mot, dans saint Thomas et dans les philosophes scolastiques, de ce que, dans le langage philosophique moderne, on appelle *les lois du commerce entre l'âme et le corps de l'homme.* Il ne peut être question de *lois de commerce* qu'entre *deux* ou plusieurs êtres complets, distincts, et réellement deux ou plusieurs, par rapport à leurs opérations, comme par rapport à leur être. Mais, dans un *seul et même être* (fût-il composé d'éléments les plus disparates), dans un être substantiellement un, l'unité du même être se reflète nécessairement dans l'unité de ses différentes opérations : une fois donc adopté, le principe chrétien de l'unité du même être de l'âme, unissant l'âme et le corps dans l'homme, à l'exemple de l'unité de la même personne du Verbe, unissant la nature divine et la nature humaine en Jésus-Christ; chercher à s'expliquer l'uniformité, l'harmonie de ces opérations, c'est puéril, c'est un non-sens. Il n'est pas besoin de se casser la tête pour comprendre que, là où il y a unité d'être, de Suppôt ou de Personne, il doit y avoir aussi unité et, par conséquent, conformité, harmonie d'opérations. Cette conformité, cette harmonie, cette unité, sont une conséquence la plus simple, la plus naturelle, la plus nécessaire, et ne sont pas une énigme qu'il faille chercher à déchiffrer par des hypothèses plus ou moins imaginaires, romantiques, absurdes.

Mais, si l'on rencontre deux horloges, différentes l'une de l'autre, et qui cependant sonnent et marquent avec la plus grande uniformité les heures, il est, au contraire, bien simple, bien

naturel et même nécessaire qu'on se demande comment ces automates, réellement *deux*, marchent d'une manière si parfaitement uniforme qu'on les prendrait pour un seul ? C'est le cas où se sont placés les philosophes modernes, par rapport à la question de l'uniformité des mouvements de l'âme et du corps de l'homme. Poux ceux qui, méconnaissant, à l'exemple des anciens philosophes païens, la philosophie du sens intime, du sens commun et de la nature, ne voient dans l'âme et dans le corps de l'homme que *deux* êtres unis *accidentellement*, comme le moteur au mû, le batelier au bateau ; pour ceux aux yeux de qui, *un* en apparence, l'homme n'est, en réalité, que *deux*, n'est que deux *entités*, ayant chacune son être, n'est, en un mot, que *deux* horloges, ayant chacune un mouvement propre, et cependant se trouvant toujours se correspondre de la manière la plus uniforme et la plus parfaite ; pour de tels philosophes il est de toute nécessité de chercher à s'expliquer l'union intime de ces deux substances complètes, de ces deux êtres distincts, l'uniformité de leurs mouvements et les lois de leur *commerce* mutuel. Voilà ce qui a donné lieu à ces systèmes sur le *commerce de l'âme avec le corps*, auxquels nos philosophes dualistes se sont accrochés, depuis deux siècles, à la grande honte de la raison, au grand scandale de la foi.

On ne peut expliquer que par trois suppositions l'uniformité des mouvements de deux horloges réellement diverses : ou 1° par l'action d'un même moteur extérieur, qui veille incessamment sur elles et dirige et harmonise leurs mouvements ; ou 2° par la parfaite ressemblance que, en les construisant, le fabricant a établie dans la grandeur de leurs pièces et dans la mesure de leur marche ; ou 3° par l'existence de fils ou de ressorts cachés quiles mettent en rapport entre elles, de manière à pouvoir se transmettre uniformément leurs mouvements mutuels. Or, d'après nos grands penseurs, il en serait absolument de même, par rapport à l'uniformité des opérations, entre l'âme et le corps. Cette uniformité ne saurait s'expliquer que par l'une de ces trois hypothèses : ou 1° qu'*à l'occasion* des mouvements d'une partie de l'homme, un agent extérieur, Dieu, répète exactement les mêmes mouvements dans l'autre ; et c'est le système dit *des causes occasionnelles ;* ou 2° qu'en créant l'âme et le corps, Dieu les ait disposés de manière à se mouvoir avec une uniformité parfaite ;

et c'est le système nommé, *de l'harmonie préétablie;* ou 3° enfin, que l'âme et le corps *influent physiquement* l'un sur l'autre; et c'est le système appelé *de l'influx physique.*

Voilà les trois *systèmes du commerce entre l'âme et le corps* par lesquels la raison philosophique moderne a prétendu remplir le vide que son apostasie du système chrétien avait créé dans la psychologie, et qui, même de nos jours, sont plus ou moins en crédit dans les écoles de philosophie. Il est donc important de les disséquer par quelques coups de scalpel, afin que l'on sache ce qu'ils sont et ce qu'ils valent.

On doit rendre cette justice à Descartes qu'ayant exhumé, dans son idéologie, le système des *idées innées* de Platon, il y a apporté des modifications qui le rendent moins absurde et le dépouillent de son impiété. Car les idées qui, pour Platon, n'étaient que des *subsistances,* existant en dehors de Dieu, dans les choses, et passant des choses dans l'intellect humain et même dans l'intellect divin, sont pour Descartes des conceptions de l'intellect divin, et c'est de cet intellect qu'elles découlent et vont se loger dans l'intellect humain. Mais, dans sa psychologie, tout en restaurant le dogme de Platon de l'existence de deux *substances complètes*, de deux êtres distincts dans l'homme, Descartes a renchéri sur ce dogme de Platon, et en a fait une doctrine bien autrement impie et absurde. La voici, cette doctrine, telle qu'on la trouve exposée dans un livre non suspect, la *Philosophie de Lyon,* le code sacré de la philosophie cartésienne. Nous copions, nous traduisons mot pour mot, et nous n'inventons pas.

Après avoir exposé les différentes opinions des philosophes modernes sur l'union de l'âme avec le corps, opinions qui pourtant n'ont pas précédé, mais suivi, comme une conséquence suit son principe, celle de Descartes, la *Philosophie lyonnaise* s'exprime ainsi: « ENFIN (que Dieu en soit béni!) *il fut inventé par Descartes,* « le système appelé *des causes occasionnelles,* que notre devoir est « de *développer amplement,* parce que c'est un système, PLUS « QUE LES AUTRES, CONFORME A LA VÉRITÉ. Ce système, « *imaginé par Descartes* et illustré depuis et défendu vaillamment « par Malebranche, se réduit à ceci : Qu'*en vérité* l'âme n'agit pas « sur le corps, ni le corps sur l'âme (car qui pourrait com- « prendre le contact mutuel de ces deux substances?); mais que

« *les pensées de l'âme* ne sont que *les occasions que Dieu a li-* « *brement instituées*, à l'aide desquelles DIEU MÊME produit « certains mouvements dans notre corps; et pareillement les « mouvements variés qui arrivent dans les organes de nos sens « ne sont que de vraies occasions, à la suite desquelles DIEU « lui-même *crée certaines pensées et certaines sensations dans* « *notre esprit*. Enfin tout cela ne se fait pas d'une manière quel- « conque, mais d'après *des lois générales et universelles* (1). »

Voilà donc, d'après le plus fougueux des disciples de Descartes et l'interprète le plus fidèle de ses doctrines, le système cartésien sur l'union de l'âme avec le corps. Il n'a pas besoin de commentaires : son absurdité et son impiété sautent aux yeux de tout homme qui sait lire. Cependant on ne trouvera pas mauvais que nous l'accompagnions de quelques notes.

1° Qui n'admirera pas, d'abord, le zèle du philosophe lyonnais pour assurer à Descartes la gloire d'avoir, *lui le premier*, imaginé le système *des causes occasionnelles?* Il répète deux fois, dans trois lignes, que ce système appartient à Descartes, et que c'est une conception heureuse, un sublime effort du grand esprit de Descartes, parce qu'il a *enfin* deviné *le système de l'âme le plus vrai*, que personne n'avait même soupçonné avant lui. TANDEM EXCOGITATUM FUIT A CARTESIO *systema causarum occasionalium* MAGIS VERITATI CONSONUM; *systema illud* A CARTESIO EXCOGITATUM. Mais ce zèle sent trop la partialité, souvent injuste et menteuse, de l'amour filial. *Le système des causes occasionnelles* a été *pour la première fois*, mille ans avant Descartes, *in-*

---

(1) « TANDEM excogitatum fuit a Cartesio systema quod vocatur *causarum* « *occasionalium*, quodque fusius a nobis evolvendum est, *utpote veritati* « *magis consonum*. Systema illud, *a Cartesio excogitatum*, deinde illustravit « et strenue defendit Malebranchius. In eo situm est quod anima reipsa et effi- « cienter in corpus non agat, nec corpus in animam (quis enim concipiat utrius- « que illius substantiæ contactum?); sed cogitationes animæ non sunt nisi oc- « casiones a Deo libere institutæ, quarum interventu quosdam in corpore mo- « tus *ipse* (Deus!) efficit; pariter varii motus quibus commoventur sensuum « organa veræ sunt occasiones, quibus positis, nonnullas cogitationes vel sensa- « tiones in mente *Deus ipse procreat*. Quæ omnia juxta leges generales et uni- « formes, non quoquomodo perficiuntur (*Philos. Lugd.* vol. II, pag.163, *citat.* « *edit. ann.* 1852). »

venté par Mahomet, et on le trouve dans le Coran, dans les mêmes termes que dans la *Philosophie de Lyon*. Car, ainsi que saint Thomas vient de nous en avertir, c'est dans le Coran que les philosophes arabes ont appris que les causes secondes n'agissent pas; mais que C'EST DIEU QUI AGIT A L'OCCASION des causes secondes : *In lege Maurorum quidam aiunt : Causas creatas revera non agere*, SED DEUM AGERE OCCASIONE *causarum secundarum*. Ainsi cette nouveauté cartésienne est bien ancienne; et, en vérité, ce triste blasphème ne pouvait sortir que de l'esprit et du cœur de Mahomet!

2° La raison sur laquelle ce système est fondé est aussi grossière que l'origine en est impure. C'est, nous dit-on, qu'autrement il faudrait admettre que l'âme agisse réellement et d'une manière efficiente sur le corps, et le corps sur l'âme, ce que personne ne pourrait admettre; car personne ne saurait concevoir deux substances, telles que l'âme et le corps, en contact entre elles, afin de pouvoir agir l'une sur l'autre : *Systema a Cartesio excogitatum in eo situm est : quod anima* REIPSA ET EFFICIENTER *in corpus non agat, nec corpus in animam; quis enim concipiat utriusque illius substantiæ contactum?*

« C'est pourquoi, nous dit encore la *Philosophie de Lyon*, on doit absolument rejeter le système de l'*influx physique*. Car tout système qui attribue à l'âme la faculté d'agir physiquement sur le corps, et au corps d'agir de la même manière sur l'âme, *répugne manifestement* à la simplicité de l'âme (1). »

« Nous voulons bien, reprend ici le pieux et savant annotateur « de la *Philosophie de Lyon*, nous voulons bien qu'on rejette le « système de l'*influx physique*, mais non par la raison qu'en « donne ici notre auteur. S'il était vrai que l'âme ne pût agir sur « le corps, parce qu'elle est un être simple, il serait vrai aussi que « Dieu et les anges, qui sont des êtres de la plus grande simplicité, « ne sauraient exercer aucune action immédiate et physique sur « les corps, ce qui est faux. Et d'ailleurs, n'est-il pas au con- « traire de toute nécessité d'admettre que les corps sont mus

(1) « Sunt qui putant animam in corpus et corpus in animam *physice agere*; « et hoc systema vocatur *influxûs physici*; sed rejiciendum est, quia manifeste « repugnat cum simplicitate animæ (*Loc. citat.*, pag. 163). »

« par les esprits, puisqu'il est certain qu'aucun mouvement cor-« porel ne peut commencer par un corps (1)? »

Cette observation est péremptoire; car, nier que l'esprit puisse agir immédiatement et physiquement sur les corps, c'est nier la création, la Providence et l'ordre de l'univers.

3° On peut reprocher aussi à l'auteur lyonnais d'être en contradiction flagrante avec lui-même; car, pour lui, c'est *Dieu lui-même* qui, *à l'occasion* des pensées de l'âme, exciterait certains mouvements dans le corps :*Quarum interventu quosdam in corpore motus* IPSE (*Deus*) *efficit.* Voilà donc, pour ce philosophe, Dieu, l'être le plus simple qui existe, exerçant une action *immédiate et physique* sur notre corps. Et voilà le même auteur, affirmant au même endroit, et en même temps, qu'il *répugne à la simplicité de l'âme* de pouvoir agir physiquement et immédiatement sur son *propre* corps, et qu'il ne répugne pas *à la simplicité de Dieu* d'agir physiquement et immédiatement sur les corps de tous les hommes! On verra tout à l'heure que, bien loin que sa simplicité soit, pour l'âme, un empêchement invincible, c'est au contraire, pour elle, la raison incontestable d'agir immédiatement et physiquement sur le corps.

4° Nous observerons encore, en passant, que nous parler du *contact* entre les deux substances, comme une condition nécessaire, mais impossible en même temps, de leur action mutuelle (*Quis enim concipiat utriusque illius substantiæ contactum?*), c'est méconnaître que l'esprit n'agit pas sur le corps *par contact*, mais *par vertu*, ou par une puissance qui lui est propre, et qui jaillit de la supériorité même de sa nature. C'est méconnaître que l'âme ne *sent* pas, par la vertu du corps sur elle, mais par sa propre vertu *sensitive*, qui la met à même d'appréhender toutes les modifications qui arrivent dans son corps, et de s'en affecter. C'est parler le langage des anciens disciples d'Épicure, qui, vrais *esprits de plomb*, d'après l'expression de Cicéron, dans les

---

(1) « Rejiciendum esse *influxûs physici* systema male inde probatur quod « anima, cum sit spiritualis, physice in corpus agere nequeat; eadem enim ratione « probaretur Deum et Angelos physice et immediate in corpora agere non posse; « quod tamen falsum est... Et vero nonne omnino necesse est ut corpora mo-« veantur a spiritibus, cum motus a corpore nusquam oriri possit (*Loc. cit.*)? »

choses philosophiques, ne savaient s'élever d'une ligne mathématique au-dessus de la matière, et philosophaient sur l'esprit avec les idées et les expressions grossières qui ne peuvent convenir qu'au corps.

Mais le système *des causes occasionnelles* a bien d'autres et bien autrement graves reproches à se faire. Nous en avons fait justice ailleurs (plus haut, et dans la TRADITION, pag. 375), principalement au point de vue de l'idéologie; nous allons l'achever ici au point de vue de la psychologie et de la religion.

5° D'après ce système, on vient de nous le dire dans les termes les plus explicites et les plus clairs, ni l'âme n'exerce le moindre pouvoir *réel et efficient* sur le corps, ni le corps sur l'âme; mais c'est *Dieu* qui, *à l'occasion* des pensées, des volontés, des désirs de l'âme, produirait des mouvements analogues dans notre corps : *Cogitationum interventu quosdam in corpore motus* DEUS *efficit;* et pareillement, c'est toujours Dieu qui, *à l'occasion* des impressions que font les objets extérieurs sur notre corps, créerait des pensées, des sensations analogues sur l'âme : *Motus quibus commoventur sensuum organa sunt occasiones, quibus positis, nonnullas cogitationes vel sensationes in mente* DEUS IPSE *procreat.* Ainsi saint Paul aurait menti, en attribuant *à la loi de la chair* de l'homme déchu, à l'action de Satan (*Sentio legem in membris meis. Datus est mihi stimulus carnis et angelus satanæ qui me colaphizet*), ces perturbations déréglées du corps qui nous entraînent dans la loi du péché (*captivantem me in lege peccati*). Car, pour Descartes, rien de tout cela ne serait vrai ; mais le véritable auteur immédiat et direct de ces phénomènes honteux de la chair de l'homme... le dirai-je, après de telles paroles ?.. serait Dieu. C'est Dieu et non pas Satan qui nous *souffletterait* par notre corps, *à l'occasion* de certaines pensées voluptueuses de l'âme !

Bien plus, Jésus-Christ lui-même nous aurait trompés, en disant que toute mauvaise pensée, tout projet d'ôter la vie à notre frère et tout désir de le déshonorer, dont l'âme se trouve dominée à l'*occasion* des impressions que certains objets extérieurs font sur le corps, s'élèvent en elle du fond de la corruption du cœur (*De corde exeunt cogitationes pravæ, homicidia, adulteria,* etc.) ; car, pour Descartes, tout cela descendrait de la sainteté même

de Dieu. Ce ne seraient pas des péchés, des crimes, mais des œuvres pures et parfaites; car Dieu ne peut rien faire lui-même qui ne soit pur et parfait. C'était, au témoignage de saint Augustin, l'un des dogmes impies du manichéisme, dont la conséquence pratique était : Que, pourvu qu'on eût la précaution de croiser la laideur avec la beauté dans le rapprochement des sexes, se livrer aux plus abominables excès, c'était dégager l'esprit de Dieu et rendre gloire à Dieu; et, de nos jours, les Saint-Simoniens, les Fouriéristes, les Icariens, les Mormons, ne disent pas et ne font pas autre chose.

6° En outre, si Dieu, ainsi que le veut Descartes, était vraiment l'auteur de toutes nos pensées, bonnes et mauvaises, et de toutes nos actions également bonnes et mauvaises, de deux choses l'une : ou Dieu serait injuste, en nous punissant ou en nous récompensant pour des faits dont il serait le vrai et unique auteur; ou il serait trompeur, en nous faisant des menaces ou des promesses qui ne se réaliseraient pas.

Dans l'hypothèse cartésienne, ce parti-pris, de la part de Dieu, de tromper sa créature, s'étendrait encore plus loin. Il est certain que l'homme a une idée plus *claire* et plus *distincte*, un sentiment plus profond et plus intime de la liberté de ses actes, que de l'existence du rapport entre le principe et la conséquence du fameux : *Je pense, donc je suis*, de Descartes. Car pourquoi, dans une infinité de cas, l'homme regretterait-il d'*avoir fait* certaines choses, et se proposerait-il d'en faire d'autres? Pourquoi se reprocherait-il ses fautes de tout genre, et s'en punirait-il, même par la plus grande de toutes les fautes, le suicide, s'il n'avait pas l'idée *claire* et *distincte*, le sentiment profond et intime d'être, lui, le vrai maître de ses opérations? Cette idée donc, ce sentiment, sont dans sa nature, sont même sa nature; et, s'ils sont une erreur, une illusion, cette erreur, cette illusion retomberaient sur l'auteur de sa nature. C'est Dieu qui le tromperait de la manière la plus cruelle. Voilà ce que serait Dieu, si, comme la *Philosophie de Lyon* l'affirme d'un ton si tranchant, le système *des causes occasionnelles* était le plus conforme à la vérité, *magis veritati consonum*.

7° L'homme ne serait pas mieux partagé, dans ce système. D'après la même *Philosophie*, on vient de l'entendre, les pensées

de l'âme ne seraient que *des occasions que Dieu aurait librement instituées*, et avec le concours desquelles il exciterait, lui Dieu, certains mouvements dans notre corps : *Sed cogitationes animæ non sunt nisi occasiones, a Deo libere institutæ, quarum interventu quosdam in corpore motus ipse efficit*. Comprenne qui pourra ce que peuvent être des *pensées-occasions librement instituées de Dieu*, et jetées par lui dans l'esprit de l'homme : pour nous, nous n'y comprenons rien, et, très-probablement, celui qui a écrit cette phrase n'y a pas compris plus que nous. Ce qui est clair dans la même phrase, si elle a un sens, c'est que, par cela même que *les pensées de l'homme sont instituées librement de Dieu*, elles ne sont pas *librement* conçues par l'homme ; elles ne sont pas l'acte de l'homme lui-même, mais de Dieu dans l'homme : d'autant plus qu'on a soin de nous apprendre aussi que tout cela ne se fait pas au hasard, mais d'après certaines lois générales et uniformes : *Quæ omnia, juxta leges quasdam generales et uniformes, non quoquo modo, perficiuntur*. C'est-à-dire que les pensées de l'homme n'auraient rien de contingent et de volontaire, mais elles seraient le résultat de lois immuables, éternelles ; elles ne seraient que l'accomplissement des décrets du destin. Mais c'est le *fatum mahumedanum* en toutes lettres, où il est impossible de trouver la plus petite place pour la liberté de l'homme et même pour la liberté de Dieu.

8° Mais, si l'homme n'est pas libre dans ce qu'il croit, dans ce qu'il veut et dans ce qu'il fait, il n'y a pas plus pour lui que pour la brute ni vrai, ni faux, ni bien, ni mal, ni vertu, ni crime, ni religion, ni devoir, ni coulpe, ni démérite, ni peines, ni récompenses dans une autre vie. La vie future est même une contradiction, un non-sens ; l'immortalité de l'âme, un mot ; et rien ne serait plus raisonnable que la doctrine des matérialistes : Que, de la même nature que la brute, aussi stupide que la brute, l'homme s'éteint tout entier, à la mort, comme la brute.

9° Loin de pouvoir revivre dans un monde à venir, l'homme, d'après le même système, ne vivrait pas même dans le monde présent. Par l'exposition que nous avons donnée plus haut de la sublime théorie de saint Thomas *sur la vie*, notre lecteur sait déjà que l'essence de la vie est dans le *principe intrinsèque*

du mouvement de l'être vivant, et que l'être qui n'a pas *en lui-même* ce mystérieux principe *ne vit pas*. Or, d'après le système que nous analysons, le principe de *tous* les mouvements de l'âme et du corps de l'homme, est Dieu. En sorte que c'est Dieu qui pousserait notre âme à vouloir ou à dédaigner, à chercher ou à fuir les objets extérieurs, *à l'occasion* de ce qu'ils nous ont agréablement ou péniblement affectés; et que ce serait Dieu aussi, et ce ne serait que lui, qui ferait mouvoir notre langue, nos mains, nos jambes, *à l'occasion* de ce que l'envie nous prend de parler, d'agir, de marcher : bien entendu, toujours, que même cette envie n'est pas un mouvement libre de notre âme, un mouvement propre à nous, *ayant en nous son principe*, mais une *pensée occasionnelle que Dieu aurait librement instituée* de toute éternité, et excitée en nous dans le temps. Il est donc évident que, d'après cette étrange doctrine, l'homme n'aurait pas en lui-même, mais dans un être autre que lui-même, en Dieu, le *principe intrinsèque de ses mouvements* intérieurs et extérieurs, et que, par conséquent, il ne serait pas un être vivant. Il ne serait pas même une brute, pas même une plante, parce que la brute et la plante ont en elles-mêmes le principe du mouvement, ou la vie; il ne serait qu'un morceau de matière élastique, joliment contournée pour servir de jouet aux amusements de Dieu.

10° On sait aussi que, ainsi que nous l'avons si souvent répété dans cet écrit, reflet de l'être, l'opération est l'indice infaillible qui en annonce la nature et la condition : *Operatio sequitur esse.* Tout être donc qui n'a qu'une opération accidentelle, apparente, factice, n'a qu'un être de la même nature et de la même condition. Or, pour Descartes, ce serait Dieu qui penserait en nous, qui voudrait en nous, qui sentirait en nous, qui se mouvrait en nous et agirait en nous et par nous; notre âme et notre corps ne seraient que le voile derrière lequel Dieu se cacherait, pour laisser croire que c'est nous qui opérons, tandis que ce n'est que lui qui opère en nous. Tous les mouvements de notre âme et de notre corps ne seraient que des mouvements *humains* en apparence et *divins* en réalité. Nous n'aurions donc qu'un être aussi apparent, aussi éphémère que nos prétendues opérations; et, puisque Dieu seul *opérerait* en nous, Dieu seul aussi *serait* réellement en nous. Nous ne serions que des modifications plus ou

moins saillantes, des apparences plus ou moins illusoires, des radiations plus ou moins sombres de sa substance, de son être. Toute l'humanité ne serait qu'un seul être, une seule substance. C'est la doctrine des panthéistes anciens et modernes, au grand complet!

« Enfin, l'un des torts de Descartes, que la *philosophie de Lyon* elle-même, sa fille bien-aimée, n'a su lui pardonner, c'est d'avoir fait de *purs automates* de tous les animaux. Eh bien! le bon Descartes a été encore plus avare, plus impitoyable à l'égard de l'homme. Il paraît que, pour ce grand restaurateur de la dignité humaine, c'était donner trop à l'homme que d'en faire *un automate*, une brute; et, ne consultant que son zèle pour la justice et la vérité, il n'en a fait ni plus ni moins qu'une *marionnette*. Car un automate est une machine qui, une fois montée, se meut, marche toute seule, se meut et marche elle-même, par elle-même; tandis que l'homme de Descartes est une machine qui, cachant Dieu en elle, mue toujours et incessamment par Dieu, n'a aucun mouvement qui lui soit propre, ne se meut pas un seul instant elle-même et par elle-même. L'homme de Descartes ne conçoit pas une seule pensée, il ne fait pas le moindre mouvement de sa tête, de ses yeux, de ses bras, de ses pieds, de sa personne, si ce n'est en vertu de fils ou de ressorts secrets (on ne sait de quelle nature) que Dieu mettrait à chaque instant en jeu. L'homme de Descartes n'est donc pas même un automate; ce n'est qu'une véritable marionnette; et l'univers n'est en grand que ce que certaines baraques des Champs-Élysées sont en petit, un théâtre de marionnettes, où Dieu, caché derrière le rideau de sa spiritualité, met en scène, fait parler, fait mouvoir, fait marcher, fait même guerroyer les hommes, comme de vrais polichinelles, et cela pour se délasser des longs ennuis de son éternité. Voilà, à moins que la logique ne soit qu'un jeu, ce que c'est que Dieu et l'homme, dans le système des *causes occasionnelles, inventé enfin* par Descartes.

Nous en sommes faché pour Descartes, pour ses disciples et pour ses admirateurs; mais nous n'en sommes pas surpris. On ne pouvait s'attendre qu'à une philosophie de tel aloi, de la part d'un esprit qui, si bon mathématicien qu'on voudra, n'a rien compris à la philosophie, et qui, tout en ayant la foi, mais sans

la science de la foi et sans la foi de la science, a été égaré par une imagination intempérante et par un orgueil sans bornes. Ce qui nous surprend, c'est qu'un grand catholique, un véritable génie, aussi brillant que riche, aussi juste appréciateur des hommes que des choses, M. de Maistre, ait appelé Descartes « LE PLATON CHRÉTIEN. » C'est une injure à Platon et au christianisme; car, n'ayant pas le génie de la philosophie, Platon eut au moins le génie de l'éloquence, tandis que Descartes était aussi pauvre penseur qu'écrivain médiocre (1) : et les vrais chrétiens, loin d'être aussi fiers de Descartes que les païens l'ont été de Platon, l'ont fait désavouer par toutes les académies de France et rejeter par toutes les universités catholiques du monde, mettre au ban par toutes les corporations religieuses, et condamner par l'Église. Le mot de M. de Maistre n'est donc et ne peut être vrai que dans ce sens : Que Descartes a fait parmi les chrétiens ce que Platon avait fait parmi les païens : une philosophie rationnelle qui n'a rien de raisonnable; une philosophie du sens privé en pleine révolte avec la philosophie des traditions, du sens commun, des plus simples idées, des instincts les plus naturels de l'humanité; une philosophie incertaine qui a ébranlé toutes les croyances et toutes les vérités.

---

(1) Un ancien et très-habile professeur de l'université vient de nous faire cet aveu : « Qu'ayant relu attentivement, à un âge plus mûr, le *Discours* de Descartes « *sur la méthode*, il l'a trouvé non-seulement sans méthode et vain, insignifiant, contradictoire et erroné quant au fond, mais pitoyable quant à la « forme. » En effet, il est difficile de rien trouver de plus banal et de plus ennuyeux, par rapport au style, que ce *Discours*, qui cependant passe pour le chef-d'œuvre de Descartes. C'est au point qu'on ne s'explique pas comment l'esprit français, si logique, si sévère et si difficile dans tout ce qui touche aux doctrines et au style, ait décerné, même pour un temps, les honneurs du génie à Descartes; et qu'on est obligé d'attribuer cette étrange apothéose de l'auteur des *tourbillons* à la tyrannie des préjugés anticatholiques, de cette même raison philosophique du dernier siècle, qui a fait des *hommes de génie* de Bacon, de Rousseau, de Voltaire et même de Locke, le plus lourd des écrivains, et le plus plat comme le plus grossier de tous les philosophes modernes.

§ 85. *Le système des* CAUSES OCCASIONNELLES *a été abandonné par ses plus grands panégyristes. — Le système de l'*HARMONIE PRÉÉTABLIE *de Leibnitz est aussi absurde et aussi impie que celui de Descartes. — Système de l'*INFLUX PHYSIQUE *de Locke, suivi par l'école matérialiste. — C'est à tort qu'on l'a attribué à Aristote et aux scolastiques, qui l'ont toujours combattu.*

L'auteur de la *Philosophie de Lyon* lui-même paraît reconnaître ces horribles conséquences du système des *causes occasionnelles*. Car, dans l'exposition dont il l'a accompagné, il s'est bien gardé de le défendre dans les termes dans lesquels il l'avait proposé, et s'est borné à démontrer cette proposition : « L'union « de l'esprit avec notre corps consiste dans ce fait : Qu'à l'occa- « sion des mouvements de notre corps, des pensées naissent « dans l'esprit ; et qu'à l'occasion des pensées de l'esprit, des « mouvements succèdent dans le corps (1). » Mais, ainsi formulé, le système des *causes occasionnelles* change tout à fait de nature ; ce n'est plus le système tel que, d'après le même auteur, Descartes l'*avait* ENFIN *inventé, et tel que Malebranche l'avait soutenu et illustre*. Ce n'est pas même un système, mais l'énonciation d'un fait qui saute aux yeux de tout le monde, et dont personne (les idéalistes et les matérialistes exceptés) n'a jamais douté et ne saurait douter, sans se révolter contre sa propre expérience et celle des autres. Car qui a jamais douté et qui pourrait jamais douter qu'à *l'occasion des volitions de son esprit, des mouvements analogues se produisent dans son corps, et qu'a l'occasion de certaines impressions reçues dans son corps, des pensées et des modifications analogues surgissent dans son esprit ?*

Mais la question, touchant le *commerce de l'âme avec le corps*, n'est pas sur le phénomène de l'instantanéité et de l'uniformité des mouvements dans les deux substances, mais bien sur la *cause* de ce phénomène. Pour saint Denis, pour saint Athanase, pour saint Thomas et pour tous les philosophes chrétiens, cette *cause* est dans l'unité substantielle du même être, commun à l'âme et

(1) « PROPOSITIO. In eo consistit mentis et corporis nostri conjunctio, quod, « occasione motuum corporis, in mente nascantur cogitationes; et occasione « cogitationum mentis, excitentur motus in corpore (pag. 163). »

au corps. Pour Descartes, pour Leibnitz et pour tous les philosophes païens, anciens et modernes, qui partent du principe de la dualité de deux êtres dans l'homme, cette *cause* est dans l'action immédiate, physique de Dieu sur l'âme, à l'*occasion* des modifications du corps, et sur le corps, à l'occasion des modifications de l'âme. Voilà, dans les termes les plus courts et les plus clairs, le vrai état de la question. Or, ni dans la proposition qu'on vient de lire, ni dans la prétendue démonstration qu'il en a donnée, ni dans les quatre longues pages qu'il a consacrées à la solution d'objections que personne ne fait, et qui ne sont pas des objections, le philosophe lyonnais n'a pas dit un *seul mot* de cette *action divine* qui, d'après Descartes et son école, *ferait tout dans l'homme et ne laisserait rien à faire à l'homme lui-même.*

Donc il a dénaturé, ou bien il a planté là, sans s'en préoccuper le moins du monde, le système *des causes occasionnelles, inventé* ENFIN *par Descartes, soutenu vaillamment et illustré par Malebranche*, et que lui-même *avait promis* de suivre et de développer amplement, comme le plus conforme à la vérité : *Tandem excogitatum fuit a Cartesio systema causarum occasionalium, quod deinde illustravit et strenue defendit Malebranchius, quodque fusius a nobis evolvendum est, utpote veritati magis consonum.* Voilà donc le même auteur, abjurant lui-même le système de son patron, qu'il avait, au commencement, exalté dans des termes si emphatiques. Convenez qu'il ne pouvait mieux s'y prendre pour nous dire qu'en vérité on ne peut s'empêcher de reconnaître que, pris dans la rigueur de la lettre, ce système, le plus conforme à la vérité, n'est qu'une immense erreur; mais convenez aussi que la *Philosophie de Lyon* ne pouvait, à cet endroit, se moquer d'une façon plus leste de ses lecteurs.

Nous l'avons souvent observé et nous le répétons encore ici : dans toutes les questions, la vraie solution est unique ; en la méconnaissant, le génie lui-même ne peut qu'inventer une erreur, ou adhérer à une erreur inventée déjà. C'est ce qui est arrivé à Leibnitz. Il avait un vrai génie philosophique, cet homme-là; mais, né en Allemagne, où la philosophie païenne faisait tourner toutes les têtes, pendant qu'en Italie et en France la littérature païenne corrompait tous les cœurs; imbu, dès sa naissance, de tous les préjugés protestants contre la philosophie ca-

tholique, Leibnitz ne se douta même pas que la vraie solution de tous les problèmes de la science de l'homme se trouve dans cette philosophie, et ne se trouve que là. De même donc qu'en idéologie et en physique, il n'a fait, comme on l'a vu, que suivre, avec des modifications qui n'en valaient pas la peine, le système des idées et le système de l'*accidentalité* des composés naturels, enseignés par Platon et rajeunis par Descartes; de même, en psychologie, il n'a fait que tremper complétement dans le système de la dualité de l'être de l'âme et du corps, et des *causes occasionnelles*, que Descartes avait aussi emprunté à Platon et à Mahomet.

Seulement, il trouva par trop fort et trop peu digne de Dieu, qu'on le dît toujours occupé d'harmoniser tous les mouvements de l'esprit et du corps de douze cent millions d'hommes à la fois; de jouer continuellement la comédie avec les hommes, et de remplir le triste rôle des deux Maures de l'horloge de Saint-Marc à Venise, obligés, le marteau toujours levé dans leurs mains, de répéter, par le son, sur des cloches, les heures que l'index marque par son parcours sur le cadran. Il pensa aussi que ce n'était pas fort honorable pour l'homme de n'être qu'une marionnette, et qu'il fallait l'élever au moins à la dignité d'automate que Descartes avait accordée à la brute. Là-dessus: « Je n'ai rien à opposer, aurait dit le philosophe allemand, contre la belle hypothèse du philosophe français: Que l'âme et le corps de l'homme ne sont que deux horloges, harmonisées, dans leurs mouvements respectifs, par un agent étranger, Dieu. Seulement, au lieu de l'admettre comme *actuelle*, je pense qu'on doit admettre comme *habituelle* cette action de Dieu, produisant tout mouvement dans l'homme. L'âme et le corps ne sont donc pas deux horloges, dans l'une desquelles Dieu répète *chaque fois* des mouvements analogues à ceux qu'il excite, lui aussi, quand et comme bon lui semble, dans l'autre; mais deux horloges, fabriquées d'une telle façon, qu'*une fois* l'impulsion reçue, elles marchent toutes seules, avec la même vitesse, et exécutent des mouvements exactement les mêmes, comme deux roues attachées au même axe, et roulant sur deux lignes parallèles sur le même chemin. C'est, voyez-vous, qu'en les créant et en les unissant, Dieu a prédestiné l'âme et le corps à deux séries distinctes, mais

harmoniques, de mouvements qui se déroulent tout seuls, avec une parfaite uniformité, pendant toute la vie de l'homme, sans que le grand fabricant ait plus besoin de s'en occuper. C'est ce que j'appelle le système *de l'harmonie préétablie.* Voilà donc Dieu déchargé du grand ennui de produire, à tous les instants, des mouvements si multiples et si variés dans l'esprit et dans le corps de tous les hommes, et de les mettre d'accord. Et voilà l'homme rendu aussi à la grandeur de son rang, *de se mouvoir lui-même,* comme un vrai automate, et de n'avoir plus rien à envier à la brute de Descartes. En vérité, si Dieu et l'homme ne sont pas contents de cette part que leur fait ma générosité, ils sont bien difficiles! » Voilà comment aurait raisonné Leibnitz; et aussitôt dit, aussitôt fait, l'hypothèse de l'HARMONIE *préétablie* de prendre place parmi les grandes créations de la raison moderne.

Mais, on le voit, d'après cette hypothèse, c'est toujours à l'*occasion* des phénomènes qui arrivent dans le corps de l'homme, que des *pensées* et des sensations analogues apparaissent dans son esprit; et c'est toujours à l'*occasion* des pensées et des désirs excités dans son esprit, que se produisent des phénomènes analogues dans son corps. A l'exception donc près que la comédie de l'homme, paraissant se mouvoir et agir lui-même (tandis que c'est Dieu qui le meut et agit en lui, Dieu l'ayant ainsi disposé d'avance), pour Leibnitz se joue par elle-même, et que, pour Descartes, Dieu est toujours là pour la jouer à tous les moments; à l'exception près que pour Leibnitz Dieu aurait fait une fois pour toutes, en créant chaque homme, ce que pour Descartes Dieu fait à chaque instant de la vie de chaque homme : c'est toujours Dieu qui est l'unique agent immédiat de tous les mouvements spirituels et corporels de l'homme, et les uns n'ont lieu qu'à l'occasion des autres. Le système de l'*harmonie préétablie* de Leibnitz n'est donc, au fond, que le système *des causes occasionnelles* de Descartes, dans toute sa crudité; et dès lors il renferme, lui aussi, de toute rigueur logique, le fatalisme, l'idéalisme, le panthéisme, le scepticisme, en un mot, la dégradation de Dieu et l'anéantissement de l'homme.

Un système si absurde et si impie semblait devoir convenir parfaitement à l'école matérialiste; mais pas du tout : c'est que

Dieu y est tout et partout, et que les matérialistes ne veulent pas du tout de Dieu, ni nulle part, ni à aucune condition. Ces messieurs sont théophobes avant tout : l'ombre de Dieu est pour eux un vrai cauchemar, et même le seul nom de Dieu les effraye et les fait reculer. En passant donc sur le corps de Platon et de Pythagore, et se moquant de leurs poésies renouvelées par Descartes et Leibnitz, ils sont allés chercher dans le prosaïsme des anciens naturalistes, de la nuance de Démocrite et de Leucippe, leur hypothèse, pour expliquer la dualité de l'homme et l'unité de ses opérations. « Par Hercule ! ont-ils dit, Descartes et Leibnitz sont aussi niais que jadis le furent Pythagore et Platon, leurs maîtres et leurs oracles, en croyant trouver des mystères là où il n'y en a pas. D'après nos maîtres et nos oracles à nous, l'âme n'est qu'une étincelle de feu, ou une goutte de sang, ou un atome, de la même nature que les atomes qui forment le corps. La matière subtilisée, ou à l'état de vapeur ou de fluide aériforme, voilà l'âme ; la matière grossière, lourde et à l'état d'inertie, voilà le corps. Or rien n'est plus simple ni plus naturel que l'action mutuelle de ces deux portions de matière, combinées dans l'homme ; car ne voit-on pas à chaque instant, par exemple, le feu chauffant l'air, et l'air alimentant le feu ? C'est de la même manière que les choses se passent entre l'âme et le corps ; et, par leur *influx* ou par leur activité propre, la matière-âme agit aussi simplement, aussi naturellement sur la matière-corps que la matière-corps sur la matière-âme ; et voilà tout. Dieu n'a rien à faire dans l'uniformité des mouvements intérieurs et extérieurs de l'homme, ni le rêve des CAUSES OCCASIONNELLES non plus. » C'est sur ces principes et sur ces autorités que l'école anglaise a établi son système matérialiste de l'*influx physique*, et que, par des utopies matérialistes, plus extravagantes et plus dangereuses encore, elle a fait justice des extravagantes et dangereuses utopies spiritualistes de l'école française et allemande, touchant l'homme. Emprunté donc aux naturalistes antérieurs à Platon, inauguré dans les temps modernes par Bacon de Verulam, formulé par Locke, importé en France par Condillac, et développé, dans ses dernières conséquences, par Helvétius et par la Mettrie, ce système n'a rien de commun avec la doctrine d'Aristote et des péripatéticiens, ses disciples. Loin de cela :

Aristote et ses disciples, comme on l'a vu, ont été les seuls, parmi les anciens, à combattre la dualité de l'être humain, imaginée par Platon, et les seuls qui, tout en affirmant la réalitéet la distinction de l'esprit et de la matière dans l'homme, aient énergiquement et constamment soutenu qu'âme et corps, *l'homme est substantiellement* et *essentiellement* UN. Dès lors, ils n'ont pas eu besoin de chercher à inventer, et, en effet, ils n'ont pas inventé de système d'*influx* ni *physique* ni moral, pour s'expliquer l'unité et l'uniformité des mouvements de l'esprit et du corps de l'homme.

On a vu aussi que, parmi les philosophes chrétiens qui ont précédé Bacon et Descartes, pas un n'a jamais pensé à imaginer un système pour se rendre compte de la manière dont l'âme et le corps se correspondent dans l'homme, pas plus que pour se rendre compte de la manière dont la divinité et l'humanité se correspondent en Jésus-Christ : par la raison bien simple que, pour eux aussi, âme et corps, l'homme était substantiellement un par l'unité de l'être, comme Dieu et l'homme en Jésus-Christ est un par l'unité de la personne ; et que toute leur philosophie, aussi bien que toute leur théologie, étaient renfermées dans ces mots qu'on ne saurait assez répéter : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus : unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

Au moyen âge il y eut, il est vrai, des philosophes arabes qui prétendirent expliquer l'union de l'âme avec le corps, et l'unité des opérations de l'homme, par l'intermédiaire de ce qu'ils appelaient *des formes accidentelles;* ce qui ressemble, en quelque sorte, au système de l'*influx physique* des modernes. D'autres philosophes, arabes aussi, soutinrent à la même époque que les mêmes phénomènes sont inexplicables, à moins qu'on ne recoure à l'intervention de *formes séparées* (Dieu ou les anges) dans toutes les modifications de l'esprit et du corps de l'homme; ce qui n'était ni plus ni moins que le système des *causes occasionnelles*, et une nouvelle preuve que ce système est, comme nous l'a dit saint Thomas, d'origine arabe ou mahométane : *In lege Maurorum.* Mais il est évident que, dans ces deux nuances de l'école arabe, on partait du même principe absurde de Platon

de la *dualité de l'être humain*, principe que, nous le répétons, Aristote et ses sectateurs, les vrais péripatéticiens, ont toujours combattu avec une fermeté inébranlable. Les partisans arabes des *formes accidentelles* ou des *formes séparées*, tout en s'appuyant sur Aristote, n'étaient donc rien moins, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, que des péripatéticiens. Aussi saint Thomas, et tous les philosophes chrétiens à sa suite, ont pu, sans injustice, les stigmatiser comme de vrais platoniciens.

On voit donc combien l'école cartésienne et ceux qui l'ont crue sur parole sont dans le vrai, en attribuant le système de l'*influx physique* aux péripatéticiens, avec l'arrière-pensée, qu'ils nous ont déjà laissé entrevoir, d'en faire retomber sur saint Thomas et les scolastiques l'odieuse responsabilité; mais rien ne doit nous étonner de la part de l'école cartésienne. Ayant voulu philosopher sans tenir aucun compte du passé, cette école a toujours ignoré également les doctrines et l'histoire de la vraie philosophie.

L'école cartésienne n'en est pas moins dans le faux, en attribuant aux péripatéticiens, par l'organe de la *Philosophie de Lyon* (*Loc. cit.*, p. 162), un quatrième système qu'elle appelle *du médiateur plastique*. D'abord cette opinion n'appartient pas plus que celle de l'*influx physique* aux sectateurs d'Aristote, puisqu'ils l'ont toujours repoussée, au nom du principe fondamental de la *psychologie* de leur maître : *Que l'âme, étant* FORME SUBSTANTIELLE, *n'a besoin d'aucun* MÉDIATEUR, PLASTIQUE *ou non plastique, pour se mettre en rapport intime avec son corps, pour opérer par le corps et être affectée par les impressions du corps*. Ensuite la doctrine du *médiateur plastique* n'est que la doctrine d'un troisième principe existant dans l'homme, différant du principe spirituel et du principe matériel, et tenant le milieu entre ces deux principes. Mais c'est là une doctrine platonicienne; car on sait que, pour Platon, l'homme possède plusieurs âmes : c'est donc à Platon, et non à Aristote, que l'ont empruntée les philosophes arabes du moyen âge, si énergiquement combattus, à la même époque, même à cet endroit, par saint Thomas et par tous les philosophes chrétiens. Enfin cette opinion, ne faisant que multiplier les âmes dans l'homme, est un système inventé pour expliquer moins l'*unité* que la *pluralité* des actes humains. C'est donc l'erreur *de la plu-*

ralité des âmes, dont nous ferons justice dans le chapitre suivant; et c'est à tort qu'on lui a accordé une place parmi les systèmes du prétendu *commerce entre l'âme et le corps*. Revenons à l'*influx physique*.

§ 86. *Étourderie de quelques écoles chrétiennes de philosophie d'avoir adopté l'influx physique. — Malgré les modifications qu'elles y ont apportées, il n'en est pas moins absurde et impie. — Inconséquence de l'annotateur de la Philosophie de Lyon d'avoir déclaré incertains les trois systèmes exposés, après les avoir présentés comme raisonnables. — En s'y arrêtant, on n'a qu'à choisir entre l'erreur et le néant. — Horribles ravages qu'ils ont causés dans la science. — Nécessité de revenir au dogme chrétien : Que l'âme est* FORME SUBSTANTIELLE DU CORPS.

Malgré son origine et ses tendances matérialistes, le système de l'*influx physique* a trouvé grâce auprès de bon nombre de professeurs chrétiens de philosophie, non-seulement en Angleterre et en Italie, mais aussi en Allemagne et en France. Ce sont de ces professeurs à qui *les causes occasionnelles*, même modifiées par l'*harmonie préétablie*, ont paru par trop absurdes et impies pour pouvoir leur faire bon accueil et les embrasser. Nous ne disons pas qu'ils sont à l'abri de tout reproche; car, ayant, eux aussi, avec la même inconsidération, avec la même légèreté que les cartésiens, changé la doctrine de l'unité substantielle de l'être humain, que saint Thomas avait puisée dans le dogme chrétien, contre la doctrine *de la dualité de l'homme*, que Descartes avait ramassée à la suite de Platon et de Mahomet, ils n'ont pas été conséquents, car ils n'ont rejeté le système cartésien qu'en en adoptant le principe. Mais, une fois engagés, eux aussi, dans cette fausse voie, et forcés de choisir entre les trois systèmes suivis par la raison moderne et seuls possibles pour expliquer le *commerce entre l'âme et le corps*, ils ont pensé qu'en commençant par sauvegarder l'existence et la spiritualité de l'âme, le système de l'*influx physique* était le moins déraisonnable et le moins dangereux. Voilà pourquoi, à de rares exceptions près, on a vu depuis deux siècles et l'on voit même aujourd'hui ce système enseigné dans toutes les écoles chrétiennes qui n'ont pas voulu et qui ne veulent pas du Leibnitz ni du Descartes.

En effet, tandis que, comme nous l'avons fait remarquer déjà, en admettant que l'âme est unie au corps comme le moteur au mobile, le batelier au bateau, Platon avait laissé au moins à l'âme le rôle de mouvoir le corps, Descartes et son interprète Leibnitz ont refusé à l'âme même cette fonction, pour la réserver uniquement à Dieu; car, pour Descartes, c'est Dieu qui, d'après des lois générales et uniformes, cause et dirige *tous* les mouvements de l'âme et du corps. L'âme et le corps ne sont donc pas même unis par cette union accidentelle qui a lieu entre le moteur et le mobile, et que l'indulgence de Platon leur avait laissée. L'âme et le corps sont complétement étrangers l'un à l'autre; et, dès lors, l'homme n'est plus UN, et l'on ne comprend plus rien à la création et à l'existence de l'homme. Au contraire, dans le système d'après lequel l'âme, quoique d'une manière toute gratuite et grossière, *influe* sur le corps, et le corps sur l'âme, l' unité, au moins *accidentelle*, de l'homme est sauvegardée, et l'on croit comprendre quelque chose au *pourquoi* l'âme est unie au corps, et à la place que l'homme occupe dans la hiérarchie des êtres.

Mais c'est égal : nonobstant ces modifications que l'inconséquence y a introduites, l'*influx physique* n'en est pas moins condamnable, à titre d'impiété et d'absurdité, que les *causes occasionnelles* et leur pendant, l'*harmonie préétablie*. A l'exception près que, dans ces derniers systèmes, l'âme et le corps sont deux chevaux conduits par un même cocher, et que, dans le système de l'*influx physique*, ce sont deux chevaux courant à côté l'un de l'autre sans être conduits par personne; dans les deux cas, il n'y a d'autre trait d'union entre l'âme et le corps que celui qui existe entre deux chevaux attelés au même brancard et marchant ensemble avec ou sans cocher. Loin donc d'expliquer *le commerce entre l'âme et le corps*, tous ces systèmes, inventés à si grands frais d'imagination, en partant tous également du même principe : Que l'âme et le corps sont deux substances, toutes les deux complètes et distinctes par leur être et par leurs opérations, ces systèmes ne font qu'établir que l'âme et le corps sont étrangers l'un à l'autre; qu'il n'y a pas du tout de *commerce* entre l'âme et le corps; et, au lieu de les appeler les systèmes de l'*union*, il faut les dire les systèmes de la *séparation* de l'âme et du corps, ou de la négation de l'homme.

L'école cartésienne elle-même, dans le fait, paraît reconnaître la triste vérité de ces conclusions. Car la *Philosophie lyonnaise*, l'Évangile de cette école, après avoir élevé au nombre de quatre ces systèmes, a réfuté les trois premiers (pag. 161 et suiv.), et, comme on vient de le voir, a abandonné à sa destinée le quatrième, celui de Descartes, qu'elle avait pourtant préconisé comme *le plus conforme à la vérité*. Puisque donc, pour cette *Philosophie*, il faut rejeter *l'harmonie préétablie*, *l'influx physique* et le *médiateur plastique*, et qu'il ne faut pas s'arrêter non plus aux *causes occasionnelles, inventées enfin par Descartes :* il est évident que pas un de ces systèmes n'est vrai ; que la philosophie moderne n'a rien à enseigner et n'enseigne rien à l'homme sur la première question de l'homme, et que cette philosophie n'est pas de la philosophie !

L'habile annotateur du recueil de Lyon n'en est pas moins désolant. Tout en observant que l'argument par lequel son texte fait justice de *l'influx physique* n'en est pas un, il ne s'oppose pas le moins du monde à ce qu'on le rejette. Pour *l'harmonie préétablie,* tout en la déclarant possible (*Possibilis quidem est*), il reconnaît qu'elle paraît répugner au sens commun de tous (*Sed sensui intimo omnium repugnare videtur*). Pour *le médiateur plastique des péripatéticiens*, tout en protestant de sa bonne volonté de le répudier (*Ultro rejicimus quidem peripateticorum mediatorem plasticum*), il prononce que, puisqu'on ne connaît pas assez la nature intime de l'esprit et du corps, on ne peut affirmer d'une manière certaine qu'il n'existe pas une *substance moyenne* dans l'homme, et que cette opinion a pour elle l'assentiment d'un grand nombre de philosophes de quelque valeur (*Attamen non satis cognoscimus intimam corporis et mentis naturam, ut pronunciare certo possimus non esse in homine substantiam mediæ naturæ... Atque hæc esse videtur philosophorum, nec paucorum nec parvi nominis, sententia*). Ce qui signifie : Qu'il serait téméraire de rejeter absolument ce système rejetable. Pour les *causes occasionnelles* enfin, l'illustre annotateur se contente d'avertir, ce que nous venons de prouver, savoir : Que ce système n'explique d'aucune manière la nature de l'union de l'âme avec le corps, ni leurs rapports mutuels, et qu'en établissant Dieu comme la cause unique et immédiate de tous les

actes de l'âme et du corps, il laisse subsister tout entière, au lieu de la résoudre, la controverse qui s'agite parmi les philosophes sur le composé humain (*Quantum ad causas occasionales, hoc unum advertere nobis animus est : Quod nullomodo conjunctionis animæ cum corpore naturam, influxumque respectivum explicent; Deumque causam unicam et immediatam omnium, sive mentis sive corporis, actuum faciant : atqui hæc est ipsissima controversia quæ inter philosophos agitatur*). Puis le même auteur conclut en ces termes : « Du reste, nous ne donnons pas tout ce que nous venons de dire, sur les systèmes des philosophes, touchant l'union de l'âme avec le corps, comme des doctrines certaines, ou comme étant notre propre doctrine, mais seulement comme des doctrines possibles, ou, au moins, comme des doctrines dont jusqu'ici la fausseté n'a certainement pas été démontrée (1). » (*Cæterum, quæcumque hic de systematibus philosophicis, circa conjunctionem mentis et corporis diximus, hæc non tamquam certa, nec etiam tamquam sint aliquomodo nostra sententia tradimus, sed tantum tamquam possibilia, aut* CERTE *quæ nondum falsa fuerunt demonstrata.*)

Or, si cette censure des systèmes dont il s'agit, si timide, si adoucie par des circonstances atténuantes, si incertaine et si contradictoire, a un sens, ce n'est et ce ne peut être que celui-ci : « Dans l'ignorance où nous sommes de la nature intime de l'âme et du corps, il nous est impossible de savoir au juste comment ils sont unis et se correspondent mutuellement. Parmi les systèmes *inventés* pour expliquer ces grands phénomènes, il n'y en a pas un seul qui vaille. Le vrai et unique système à suivre, sur ce sujet, est donc celui de n'admettre aucun système, et de reconnaître que l'unique chose que nous en sachions *certainement* est que nous n'en savons absolument rien : *Hoc unum scio me nihil scire.* » Mais c'est là une doctrine sombre, désolante, s'il en fut jamais. Voilà pourtant la psychologie qu'on enseigne dans

(1) Pardon, Monsieur, ces derniers mots ne sont pas exacts. Car tout ce que vous avez insinué en faveur de l'*harmonie préétablie* et du *médiateur plastique* est *impossible*, et la *fausseté en a été démontrée depuis longtemps*... par saint Thomas, comme vous pouvez vous en convaincre en parcourant le chapitre suivant de cet écrit.

des écoles chrétiennes ! De la psychologie de saint Thomas, pas un mot, comme on le voit. C'est comme si elle n'avait jamais existé. Est-ce par ignorance? est-ce par faiblesse ? est-ce par fanatisme? est-ce par aveuglement? est-ce par mauvaise foi? Nous n'osons le décider. Cependant cette psychologie, éminemment chrétienne, parce qu'elle jaillit naturellement des plus augustes dogmes du christianisme; cette psychologie, fondée sur le principe consacré par l'Église : *Que l'âme intellective est forme substantielle du corps humain ;* cette psychologie, la seule qu'on laisse ignorer à la jeunesse chrétienne, est la seule vraie. En la mettant de côté, on se trouve donc placé dans l'alternative, ou de s'attacher à l'un de ces systèmes psychologiques qui se condamnent eux-mêmes mutuellement comme faux, ou de les rejeter tous : c'est-à-dire qu'on n'a plus à choisir qu'entre l'absurdité et l'ignorance, entre l'erreur et le néant. Voilà cependant ce qu'on appelle de la philosophie !

Mais, hélas ! il n'est pas au pouvoir de l'homme d'étouffer la logique, et d'empêcher la raison publique de déduire toutes les conséquences renfermées dans les principes dont on l'a imbue. En vain donc les professeurs de philosophie, demeurés chrétiens, à l'exemple de Descartes, même après avoir donné dans les doctrines païennes de Descartes, rivalisèrent de zèle et firent les plus nobles efforts pour soutenir la croyance universelle de l'humanité et la foi de l'Église, sur l'existence, la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'âme de l'homme et la réalité de son corps : une fois qu'à la suite du divorce complet avec la psychologie scolastique ou chrétienne, le principe païen de la *dualité* fut universellement substitué au principe de l'*unité substantielle* de l'homme; une fois que les trois systèmes imaginés pour expliquer l'harmonie des mouvements des deux substances de l'être humain, convaincus d'insuffisance, d'ineptie et d'absurdité, ne réussirent qu'à en rendre le mystère plus inexplicable et plus incompréhensible, on dut trouver, on trouva plus logique, afin de simplifier la question, de nier ou l'une ou l'autre des deux substances du composé humain, de nier ou l'âme ou le corps. Et voilà comment et pourquoi la philosophie du siècle qui avait suivi Descartes, à l'exemple de la philosophie du siècle qui avait suivi Platon, se partagea, elle aussi, en deux grandes sectes :

la secte des *idéalistes* et celle des *matérialistes*, qui, traduisant leurs doctrines philosophiques dans le langage social, ont bouleversé le monde. Il est vrai qu'effrayés par les horribles ravages causés par leurs pères, les philosophes de notre siècle ont pris des allures moins révoltantes, des airs plus sérieux. Mais ce n'est toujours que la philosophie du dix-huitième siècle, fille naturelle de la philosophie du dix-septième siècle, avec l'hypocrisie de plus. Descartes est toujours le patriarche, l'idole même de tous nos philosophâtres de toutes les nuances ; sa *psychologie*, aussi bien que son *idéologie* et sa *méthode*, fait toujours le fond de l'enseignement philosophique moderne. Seulement les idéalistes, en s'égarant toujours davantage à la suite des théories nébuleuses allemandes de la *raison pure* et de l'*absolu*, sont devenus successivement *rationalistes* et *panthéistes*. Les matérialistes, à leur tour, s'enfonçant toujours davantage dans la fange d'un positivisme sensualiste, nous ont donné le socialisme, le communisme, le fouriérisme, le mormonisme, en un mot, l'ancien épicurisme, non correct, mais augmenté et puissant de tous les raffinements d'une civilisation dégénérée. Et les uns et les autres, tout en s'abîmant, toujours à l'exemple de leurs anciens pères, dans le scepticisme le plus absolu, n'en ont pas moins mis Satan à la place de Dieu, le sens à la place de la raison, l'arbitre à la place du droit, la négation à la place de la vérité ; et n'ont créé que la religion de l'enfer, la morale du plaisir, la politique de la force et la philosophie du néant. Voilà ce que le monde doit à Bacon, à Leibnitz et à Descartes ; voilà les hommes qu'on a salués comme les réformateurs, et qui n'ont été, au fond, que les destructeurs de la vraie philosophie. Voilà ce que la science moderne a gagné à s'isoler de l'enseignement de la philosophie chrétienne, touchant l'âme. Ce n'est donc pas une doctrine indifférente ou de peu d'importance que la doctrine scolastique, érigée en dogme chrétien par l'Église : QUE TOUTE AME EST FORME ; et QUE L'AME INTELLECTIVE EST LA FORME SUBSTANTIELLE DU CORPS HUMAIN.

SEPTIÈME CHAPITRE.

DE LA DEUXIÈME CONDITION COMMUNE A TOUTES LES AMES, D'ÊTRE FORMES UNIQUES DE LEUR CORPS; ET DE L'UNICITÉ DE L'AME HUMAINE.

§ 87. *La raison particulière, de même que tantôt elle a admis en Dieu l'unité de la nature sans la trinité des personnes, et tantôt une trinité de personnes sans l'unité de la nature, de même a admis, dans l'homme, tantôt l'unité de l'âme sans la trinité des vies, et tantôt une trinité de vies sans l'unité de l'âme. — Hérétiques anciens et modernes qui ont admis plusieurs âmes dans l'homme. — Doctrines de la pluralité des âmes dans l'homme, enseignées de nos jours par Michel Vintras et le docteur Lordat. — L'origénisme, le panthéisme et le matérialisme viennent de jaillir de nouveau de ces doctrines.*

VÉRITABLE forme, toute âme est, en second lieu, forme essentiellement et nécessairement *unique* de son corps. Cette seconde propriété de toute âme, d'être le seul et unique principe de la vie et des actes de tout composé vivant, découle de la première propriété, commune à toutes les âmes, d'être formes de leurs corps, et n'en est pas moins importante. Nous allons donc l'exposer dans ses principes et dans ses conséquences, et la venger des attaques auxquelles elle s'est toujours trouvée et se trouve en butte, même aujourd'hui, de la part des philosophes, partisans de la doctrine impie DE LA PLURALITÉ DE PLUSIEURS AMES DANS L'HOMME.

C'est le propre de la raison de l'homme déchu, de chercher à éloigner tout mystère de ce qu'on doit croire, comme c'est le propre de son cœur, de chercher à dépouiller de toute sévérité ce qu'on doit pratiquer. C'est pourquoi toutes les fois que l'homme a dédaigné toute autorité et toute tradition, pour ne consulter que sa raison, pour ne relever que de sa raison, dans les choses spéculatives de l'ordre religieux et de l'ordre philosophique, il n'a fait, avant tout, que nier le mystère de Dieu et le mystère de l'homme, ou se nier lui-même.

UN ÊTRE, UN PAR SA NATURE INCRÉÉE, ET TRIPLE PAR LES PER-

SONNES, LE PÈRE, LE FILS ET LE SAINT-ESPRIT : voilà le grand et incompréhensible mystère de Dieu, et le dogme fondamental de toute religion. UN ÊTRE, UN PAR SA NATURE CRÉÉE, ET TRIPLE PAR SES MANIÈRES D'ÊTRE, PAR SES DIFFÉRENTES VIES, LA VIE INTELLECTIVE, LA VIE SENSITIVE ET LA VIE VÉGÉTATIVE : voilà le mystère de l'homme, à bien des égards, grand et incompréhensible lui aussi, et le principe fondamental de toute philosophie.

Mais, dans la négation de ces deux mystères, l'orgueil humain ne s'y est pas toujours pris de la même manière. En religion, certains hérétiques, en laissant à Dieu l'*unité* de la nature, lui ont refusé la *trinité* des personnes : et de là le Sabéisme, l'Arianisme, le Mahométisme, l'Unitarisme ; d'autres hérétiques, en s'arrêtant aux trois personnes divines, en ont fait deux ou trois principes distincts par nature, deux ou trois Dieux, ont foulé aux pieds l'unité essentielle de la nature divine : et de là le Polythéisme, le Trithéisme et le Dualisme des Manichéens.

De même, en philosophie, certains philosophes, en admettant, au moins en paroles, l'unité de la nature de l'homme, n'ont pu se résoudre à reconnaître la trinité de ses vies. Ils ont soutenu que l'homme n'a qu'*une* vie, que cette vie est ou celle de l'intelligence ou celle des sens, et que tout ce qui se fait en lui, en dehors de cette vie unique, se fait par un agent extérieur : de là l'Idéalisme, le Matérialisme et l'Occasionnalisme de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz. D'autres philosophes, au contraire, ne pouvant se décider à nier une trinité de vies dans l'homme, ont attribué ces vies à trois principes différents, à trois âmes de nature diverse, et ont fait bon marché de l'unité essentielle de la nature humaine : de là la Métempsycose de Pythagore, la doctrine *des trois âmes* de Platon, renouvelée par les Manichéens, par les Origénistes, par les Apollinaristes et par les Jacobites, dans les premiers siècles du christianisme, exhumée et professée de nos jours, par la secte ignoble fondée par Michel Vintras, à Tilly-sur-Seulle, et par l'école créée par l'excentrique docteur Lordat à Montpellier, et soutenue par la Faculté de médecine de Paris. Ainsi, pour ceux-là, il n'y a que l'unité de la nature qui soit réelle dans l'homme, et *ses* trois vies ne sont qu'apparentes ; pour ceux-ci, seule, l'unité de la nature est

apparente dans l'homme, et ses trois vies sont en lui aussi réelles que ses trois âmes.

Nous avons assez démontré, contre les premiers, la trinité des vies de l'homme. Démontrons maintenant, contre les seconds, l'UNITÉ de son âme, tout en établissant la théorie des scolastiques : Que toute âme est forme unique de son corps.

Cette discussion est du plus haut intérêt. Parmi d'autres erreurs, aussi absurdes que grossières et impies, L'ŒUVRE DE LA MISÉRICORDE et DU RÈGNE DU SAINT-ESPRIT (ce sont les noms que s'est donnés la secte du prophète de Tilly) enseigne que, semblable à Jésus-Christ, qui est *corps*, *âme* et *Verbe*, l'homme est *substantiellement* triple, savoir, *corps*, *âme* et *esprit*, et que l'*esprit* de l'homme n'est tout bonnement qu'un ange déchu, uni hypostatiquement (*sic*) à un corps animé, et expiant dans ce cachot sa propre faute, afin d'en obtenir le pardon : comme l'*esprit* de Jésus-Christ est le Verbe incarné dans l'homme, et expiant, dans cette prison, les péchés des hommes (1).

Pour être logique, la théologie de Tilly prétend qu'entre l'homme et Jésus-Christ, il y a *ressemblance* et non *homogénéité* ; ce qui est nier la vérité du mystère de l'Incarnation ; car l'absence de l'*homogénéité* est l'absence de l'*identité de la nature*. Si donc le divin Sauveur n'est pas *homogène* à l'homme, il n'a pas la nature de l'homme, il n'est pas vrai homme; son humanité n'est que métaphorique, factice, apparente; et alors nous voici en plein dans l'erreur des Manichéens, des Marcionites et de tous les anciens et modernes hérétiques, appelés *fantasiaques*, d'après lesquels le Fils de Dieu n'aurait pris qu'une humanité *fantastique*.

Cette doctrine est encore la négation du dessein providentiel dans la création de l'homme. Car si l'homme, comme l'affirme en toutes lettres la même théologie, n'existe que pour servir de moyen d'expiation à l'ange prévaricateur, il n'a pas été créé dans un but primaire, direct, pour lier ensemble la nature intellectuelle et la nature sensible; il n'aurait pas une place à lui dans la hiérarchie des êtres, et la création de la nature humaine ne

---

(1) Voyez LE LIVRE D'OR, qui renferme toutes les doctrines, prétendues révélées, de la secte, et qui est considéré par elle comme un nouvel Évangile.

serait qu'un fait accidentel, secondaire, une superfétation de l'œuvre de Dieu. Du reste, cette étrange doctrine n'est, nous le répétons, ni plus ni moins que l'ancienne hérésie d'Origène, qu'au cinquième concile œcuménique, l'Église a stigmatisée dans ces termes : « Si quelqu'un dit ou pense que les âmes des « hommes ont préexisté, parce qu'elles n'auraient été d'abord « que des intelligences et de saintes Vertus qui, dans la suite, « s'étant ennuyées de la contemplation divine, et s'étant refroidies « dans l'amour de Dieu, se sont changées en natures d'un ordre « inférieur, appelées *psyches* ou âmes, et ont été renfermées « dans des corps, en punition de leurs fautes : QU'IL SOIT ANA-« THÉMATISÉ ! (1). »

Condamnée par l'Épiscopat français et par le Souverain Pontife (BREF *du* 8 *novembre* 1849 *à l'évêque de Bayeux*), repoussée par l'opinion publique, frappée par les tribunaux, dans la personne de son chef, comme l'œuvre de l'imposture et de l'escroquerie, *l'Œuvre de la miséricorde* est plutôt cachée qu'éteinte. Elle n'en fait pas moins, en secret, des dupes, et n'en compte pas moins dans son sein quelques ecclésiastiques et des laïques de tous les rangs et de toutes les conditions. A notre arrivée en France, en 1849, nous l'avons trouvée très-répandue dans le Midi, pendant qu'elle faisait des ravages dans la Normandie qui l'avait vue naître. Depuis lors, elle a plutôt gagné que perdu, au moins par rapport aux personnes qui, n'osant pas s'y affilier, à cause des abominations qu'on lui attribue (2), n'en

(1) « Si quis dicit aut sentit præexistere hominum animas, utpote quæ antea « mentes fuerint ac sanctæ virtutes, satietatemque cepisse divinæ contem-« plationis et in deterius conversas esse, atque adeo refrixisse a Dei charitate « et inde *psychas* græce, id est animas esse nuncupatas, demissasque esse in « corpora, supplicii causa, anathema sit (II *Conc. Constantinop.*, c. 1). »

(2) Voyez la brochure de Gondi, intitulée : LES SAINTS *de* TILLY-SUR-SEULLE, portant cette épigraphe : *Ils ont élevé un autel au démon* DE L'IMPUDICITÉ, *et ils en ont fait leur Dieu.* Deux circonstances donnent de l'autorité à ce scandaleux écrit. La première est que son auteur n'est pas un adversaire ou un transfuge de la secte, mais, au contraire, l'un des plus zélés disciples de Michel Vintras, et l'un des plus entêtés adeptes de l'ŒUVRE, car il affirme qu'ayant découvert que les nouveaux apôtres, *tombés misérablement sous le pouvoir de Satan*, se *vautraient dans la fange des plus criminelles impudicités*, il ne s'est décidé à charger ses confrères des plus affreuses imputations, par

suivent pas moins les erreurs, avec l'obstination et le fanatisme des plus fougueux sectaires. L'hérésie donc de la *trinité des substances dans l'homme*, que Vintras, le théologien fabricant de carton, prétend avoir reçue d'en haut, et qui ne lui est venue que d'en bas, comme doctrine théologique, compte, même en ce moment, plus de partisans qu'on ne pense.

Sans être aussi impie que la doctrine théologique de Tilly, la nouvelle doctrine anthropologique de la Faculté de Montpellier n'en est pas moins absurde et funeste.

Malgré les aberrations matérialistes du dix-huitième siècle, cette Faculté célèbre était restée fidèle à la conception physiologique de la vie, formulée par Stahl, au dix-septième siècle. Selon cette conception, la vie humaine ne se divise pas en deux existences différentes; mais elle est le fait de l'action de l'âme intellective, laquelle présiderait aux fonctions organiques, par ses forces inférieures, aussi bien qu'aux facultés spirituelles, par ses forces supérieures. C'est pourquoi le vitalisme, résultant de cette conception, reçut le nom d'ANIMISME. C'était, comme on le voit, le commentaire du dogme philosophique proclamé par le concile de Vienne: *Que* l'âme intellective est la *forme substantielle du*

---

la voie de la publicité, qu'afin de les rappeler à la pénitence et les engager à accomplir saintement leur mission divine. Ainsi, à l'imitation de ces quelques disciples de Luther, qui, en condamnant hautement le cynisme de ses mœurs, n'en demeurèrent pas moins les partisans quand même de ses doctrines impies, Gondi, tout en flétrissant, par les accusations les plus hideuses, les principaux personnages de l'*œuvre*, ne laisse pas de les regarder comme des apôtres inspirés de Dieu, et de protester de son *inaltérable attachement* aux révélations dont le ciel aurait favorisé Vintras.

La seconde circonstance qui paraît imprimer le cachet de la véracité à ces horribles dénonciations, c'est que leurs victimes, loin de poursuivre en diffamation l'auteur devant les tribunaux, n'y ont opposé que le silence le plus complet. Et cependant Gondi désigne en toutes lettres ou par des lettres initiales, faciles à compléter, ses accusés, et il fait un tableau de leurs abominations qui le dispute à ce qu'on reproche, dans ce genre, aux anciens Gnostiques.

Quant à nous, nous serions désolé, mais non étonné, que Gondi eût dit la vérité. Car les prestiges sacriléges des hosties ensanglantées, qui ont eu lieu à Tilly, et que trop de témoins attestent pour qu'on puisse les nier, prouvent évidemment que l'œuvre dite *du règne du Saint-Esprit*, n'est que l'*œuvre de Satan;* or toutes les œuvres de l'esprit immonde impliquent nécessairement l'impudicité.

corps humain, c'est-à-dire du dogme qu'il n'y a de vitalisme pour le corps que par l'âme.

Ce fut le docteur Barthez qui, n'étant pas de cet avis, inaugura, sous le nom de PRINCIPE VITAL, le DOUBLE DYNAMISME à l'école de Montpellier, à la fin du dernier siècle; mais, fidèle à ses instincts sceptiques, il se garda bien de le définir franchement, et moins encore pensa-t-il à en faire un troisième être, entrant *substantiellement* dans la composition de l'homme. Il était réservé au plus hardi de ses disciples, à M. le professeur Lordat, d'affirmer avec le ton tranchant qui est le propre de l'ignorance, lui qui n'est certainement pas aussi ignorant qu'il voudrait le faire croire, que le *principe vital* est un être métaphysique, une entité positive, une réalité substantielle, un moteur de seconde majesté, une âme organique, qui serait à l'âme intellective, comme les fonctions du corps sont aux facultés de l'esprit. C'est pourquoi le vitalisme de Montpellier a pris le surnom de DOUBLE DYNAMISME (Voyez la brochure intitulée : *Accord de la doctrine anthropologique de Montpellier avec les enseignements religieux, par Lordat*. Montpellier, chez Martel, 1852).

L'honorable docteur Pécholier, professeur agrégé de l'école de médecine de Montpellier, fidèle écho des aberrations de M. Lordat, son maître, s'exprime ainsi :

« J'observe, dans tous les phénomènes vitaux, tant ceux de la « santé que ceux de la maladie. Je suis frappé de les voir con- « courir à un but commun; j'admire l'unité qui les coordonne, « et me crois, par conséquent, obligé de les rapporter à une « cause unique. Cette cause ne peut être ni la *matière*, ni les « forces physiques et chimiques; c'est une force spéciale aux « êtres vivants. Or l'induction ne peut me démontrer que cette « force soit de l'âme; elle tend même à me prouver le contraire. « J'en reste donc à la notion d'une force vitale, régissant les « phénomènes vitaux, et je me garde d'affirmer que cette force « (le principe vital) n'est qu'une faculté de l'âme intelligente « (*Lettre à M. le docteur Sales-Giron*). »

Ainsi donc, pour ces médecins, la vie organique de l'homme serait le fait exclusif du *principe vital*. Ce principe est une substance tout à fait indépendante de l'âme intellective, une forme organique, spontanée, ayant son action à elle, une âme, en un

mot, substantiellement distincte de l'intelligence. Voilà donc, en toutes lettres, l'erreur capitale de deux formes substantielles, de deux âmes dans l'homme.

Nous prouverons plus loin que rien n'est plus énorme, n'est plus faux que le principe : *Que l'âme ne fait que ce dont elle a la conscience et l'arbitre*, principe qui sert de base à cette erreur; nous ferons justice de toutes les autorités sur lesquelles on s'appuie, et nous constaterons que c'est là simplement une ancienne hérésie, condamnée mille fois par l'Église. Pour l'instant, nous observerons que, s'il était vrai que l'âme intellective est tout à fait étrangère aux fonctions de la vie organique, il serait vrai aussi que notre corps ne vit pas par l'âme, et que l'âme n'est pas *la forme substantielle du corps*. Mais alors, quel serait donc le rôle de cette âme dans le corps? Pourquoi se trouverait-elle accouplée à un corps à qui elle ne donnerait ni l'être ni la vie, et qui tiendrait d'un autre moteur substantiel le jeu de ses organes, le principe de ses opérations, de son être et de sa vie? Comment répondre à ces questions redoutables, comment expliquer l'homme, autrement que par l'une de ces trois hypothèses : Ou 1° que l'homme n'est qu'une création accidentelle pour servir de lieu de correction à des intelligences déchues; c'est l'ORIGÉNISME. Ou 2° que l'âme intellective n'est pas une substance à part, mais un rayonnement de la substance universelle intelligente, et que le *principe vital* n'est pas, lui non plus, un principe à part, mais une communication de la vertu du principe universel vivant, vertu, comme on l'a dit, « communiquée pendant le temps nécessaire « au développement de l'organisation, puis entretenue par le « jeu des organes jusqu'à la mort ; » c'est le PANTHÉISME. Ou 3° enfin que ce qu'on appelle *Intellect* dans l'homme n'est que le résultat d'une organisation plus parfaite que celle des brutes, qui, sans avoir une âme intellective, n'en ont pas moins l'air de comprendre ; que l'âme intellective n'est qu'un mot, et que l'homme n'est que corps, ne devant qu'à un principe matériel tout ce qu'il fait et tout ce qu'il est ; c'est le MATÉRIALISME.

On a vu, en effet, que, toutes les fois qu'on a pris pour point de départ de l'anthropologie le principe : Que l'âme n'est unie qu'accidentellement au corps, et que le corps, ayant un être à lui, il y a plusieurs âmes dans l'homme, on a fini par con-

clure en faveur d'une de ces trois colossales erreurs. Aujourd'hui même, c'est en partant du même principe qu'on est parvenu aux mêmes conséquences, et que l'école de Tilly a restauré l'Origénisme; que M. Jaumes, de Montpellier, a, dans son *Étude sur la distinction des forces,* cajolé le Panthéisme, et qu'à Paris, dans une circonstance solennelle, en pleine Académie, on a dit: « Nous écartons respectueusement l'âme et nous demeurons vi-« talistes, » ce qui est éconduire d'une manière très-polie l'âme intellective, embrasser le matérialisme, et constater une fois de plus cette vérité : Que, si l'âme n'est pas la *forme unique* du corps, elle n'est plus rien.

§ 88. *Accueil enthousiaste que la Faculté de médecine de Paris a fait au dynamisme de l'école de Montpellier. — Propagation de cette erreur en Europe. Les ecoles de philosophie chrétienne l'ont elles-mêmes adoptée. — L'annotateur de la* PHILOSOPHIE DE LYON, *se mettant en contradiction avec lui-même, l'approuve et la recommande.*

Ce fut en 1855 que le procès entre le *vitalisme* de Barthez (formulé nettement et imposé par l'emphase du sophisme, plutôt qu'enseigné par la haute raison de M. Lordat) et l'*animisme* de Stahl, défendu par les intrépides rédacteurs de la *Revue medicale,* fut porté de l'Académie de Montpellier au tribunal suprême de l'Académie de Paris. Mais ce ne fut pas une discussion sérieuse. Une dizaine de membres de ce corps illustre firent entendre d'éloquentes paroles, mais, hélas! pour condamner comme une erreur nouvelle (*sic*) l'ancienne doctrine de l'humanité et de l'Église sur l'unité de l'âme humaine; pour proclamer d'enthousiasme, comme une doctrine ancienne, le nouveau principe du double dynamisme ou de deux âmes dans l'homme; pour annoncer au monde médical, qui ne s'en doutait pas, que cette erreur est vérité, réalité, lumière; et que, sans ce principe tout à fait distinct de l'âme intellective, il n'y a plus de médecine rationnelle ni de médecine raisonnable (1).

Ce résultat regrettable fut accueilli par les acclamations les

(1) Voyez l'histoire de ce qui s'est passé dans cette séance et à son occasion, dans le cahier du 15 avril 1855 de la REVUE MÉDICALE de Paris.

plus bruyantes, de la part de la presse médicale de la métropole et de la province, et de la part des médecins distingués qui les dirigent. Nous nous contenterons de reproduire ici un morceau du dithyrambe que la *Gazette médicale de Paris* improvisa alors sur ce sujet : « Une dernière impression, dit-elle, résulte pour « nous des débats académiques actuels. Une seule doctrine, « *vieille comme le monde*, et toujours jeune cependant, reste de- « bout quand tout vieillit ; connue *dans tout le monde civilisé*, « trônant à Montpellier, elle pousse sourdement des racines « jusque sous les terres ennemies cultivées par les *écoles de* « *Paris* et de *Strasbourg*... Cette doctrine, qui s'alimente à une « petite école, se soutient par de rares travailleurs, se répand à « l'aide d'une presse médicale peu connue *extra muros*, se passe « de parade, d'affiche et de prospectus, et qui se propage ainsi « d'âge en âge, malgré l'insuffisance des moyens ; cette *doctrine* « *vénérable qui ennoblit et relève autant l'homme à ses propres* « *yeux* que le matérialisme et le *solidisme* l'abaissent et l'avilis- « sent ; cette doctrine, enfin, entourée d'un prestige séculier et « dont ses ennemis ne prononcent le nom qu'avec une sorte de « respect... C'EST LA DOCTRINE DE MONTPELLIER (14 *avril* 1855). »

L'UNION MÉDICALE, la PRESSE MÉDICALE, la FRANCE MÉDICALE, la GAZETTE DES HOPITAUX, l'ABEILLE MÉDICALE, etc., ont parlé dans le même sens et chanté sur le même diapason. En sorte que le résultat de cette séance mémorable de l'Académie de médecine de Paris n'a été que le désaveu formel, de la part de cette savante assemblée, de la doctrine anthropologique *de l'âme intellective, seul principe vital de l'homme*, et l'adoption solennelle de la doctrine d'une *seconde âme* dans l'homme, comme principe des fonctions vitales du corps.

Outre la REVUE MÉDICALE, demeurée invinciblement attachée aux anciennes doctrines, il ne s'est trouvé qu'une seule âme honnête qui, depuis lors, ait eu le courage de protester contre cette grande apostasie. C'est le docteur Miahle, qui, aussi modeste que savant, dans son importante correspondance avec M. Collineau, philosophe, tout en signant « pharmacien », s'est montré plus sérieusement philosophe que son antagoniste. Car il fait cette belle déclaration, dont rien que la simplicité de la forme suffirait à prouver la justesse et la vérité des pensées :

« Pour moi, a-t-il dit, comme pour tout le monde, il existe dans « l'homme une cause première, *Spiritus, Mens*, Esprit, Intelli- « gence, Archée, AME. Et je vous laisse à chercher, si bon vous « semble, quels sont les liens qui unissent une substance imma- « térielle à un corps matériel. Cette cause première se manifeste « par des actes intellectuels et par des actes organiques. Elle ne « réside ni dans le cerveau, ni dans le cœur, ni dans le foie, ni « dans le centre épigastrique, etc. Elle a le système nerveux « pour instrument des actes intellectuels, volontaires et sensi- « tifs, et les différents viscères pour instruments des actes ma- « tériels, propres à la conservation du corps. C'est ainsi que, « sans être nulle part organe, elle préside à toutes les fonctions, « soit intellectuelles, soit organiques, dont l'ensemble constitue « le phénomène de la vie. Voilà pour moi la cause première de « la vie. » (REVUE MÉDICALE, 15 *mars* 1858.)

Du sein de la Faculté de Paris, où il était entré en conquérant, au son de toutes les trompettes de la publicité, le DOUBLE DYNAMISME a fait le tour de toutes les Facultés de l'Europe ; il y a été accueilli avec les mêmes transports et en même temps que les dernières modes ; et l'homme d'Hippocrate, de Galien, d'Aristote, de saint Thomas, de Boerhaave et de Stahl, a été remplacé par l'homme de Barthez, de Vintras et de Lordat, au grand scandale des vrais savants et à la grande humiliation du vrai savoir.

Ce n'est pas tout. Du sein des lycées, la doctrine des deux âmes dans l'homme a fait irruption même dans un grand nombre de séminaires, où, n'en comprenant pas l'absurdité et le danger, des ecclésiastiques, d'ailleurs respectables, s'ils ne l'enseignent pas formellement, l'insinuent et la recommandent aux jeunes lévites. Le fait est incontestable, au moins pour les établissements où l'on explique la *Philosophie de Lyon*. Car voici comment le pieux et savant annotateur de cette *Philosophie* s'exprime sur le *principe vital :* « Nous voulons bien rejeter le *mé- « diateur plastique* des *Péripatéticiens*. *Cependant* on ne connaît « pas assez la nature intime de l'esprit et du corps, ni les rap- « ports qui les lient ensemble, et qu'il faut de toute nécessité « admettre entre eux, puisque le corps et l'âme constituent « une seule personne. On ne peut donc *affirmer avec certitude* « QU'IL N'Y A PAS dans l'homme une substance d'une nature mi-

« toyenne, qui, d'un côté, approche du corps, et, de l'autre côté, « de l'âme. C'est, à ce qu'il paraît, l'opinion de ces philosophes « *et qui ne sont pas en petit nombre* ni de *peu d'importance,* qui « distinguent l'*âme sensible* de l'esprit, et regardent cette âme « comme le *principe vital du corps* et l'intermédiaire entre l'in- « telligence et les organes (1). » Mais, ou nous ne savons pas lire, ou bien, dire d'une doctrine qu'elle est soutenue *par un grand nombre de philosophes de quelque importance; qu'on ne peut, avec certitude, l'affirmer fausse,* parce qu'*on ne connaît pas assez la nature des êtres dont il s'agit;* et que, sous un nom ou sous un autre, *il faut de toute nécessité la supposer*, c'est non-seulement l'excuser, mais la légitimer et l'admettre. Voilà donc cet auteur souscrivant lui aussi, timidement, si l'on veut, à la doctrine du *principe vital* de Barthez, à l'hérésie des deux âmes qu'il avait dit *vouloir bien rejeter.* Cette contradiction, de la part d'un auteur si orthodoxe, est d'autant plus regrettable qu'il la donne comme la correction d'un passage de la *Philosophie de Lyon,* qui n'avait pas besoin d'être corrigé. Car le voici, ce passage : « De deux choses l'une : ou cet Intermédiaire est une substance « matérielle, ou il est une substance spirituelle. Dans le premier « cas, il ne saurait agir sur l'âme; dans le second, il n'aurait « pas de prise sur le corps, et la difficulté demeure toujours la « même (2). » Or rien n'est plus concluant que ce dilemme contre la fausse doctrine du *principe vital* ou de l'*âme sensible,* servant d'intermédiaire entre l'âme intellective et le corps.

Il n'est pas moins surprenant que le même annotateur ait dit :

---

(1) « Ultro rejicimus *mediatorem Peripateticorum plasticum.* Attamen, « non satis cognoscimus intimam corporis et mentis naturam, nec quid sit inter « eas relationis (est enim aliqua relatio inter corpus et animam, cum in unam « coalescant personam), ut pronunciare certe possimus : Non esse in homine « substantiam mediæ naturæ, quæ tamen ex una parte ad corpus, quantum ex « altera ad mentem accedat. Atque hæc esse videtur eorum philosophorum, « *nec paucorum, nec parvi nominis* sententia, qui animam sensibilem distin- « guunt a mente, illamque habent tanquam *principium corporis vitale,* et « medium inter organa et intelligentiam (pag. 162). »

(2) « Sed ille mediator vel est materialis, vel spiritualis; si materialis, quo- « modo agit in animam? si spiritualis, quomodo agit in corpus? Eadem remanet « difficultas. »

« *Il faut reconnaître, entre l'âme et le corps, certains rapports* qui seuls peuvent expliquer l'unité de la personnalité humaine : *Est enim aliqua relatio inter corpus et animam, cum in unam coalescant personam.* » Car, théologien distingué, n'ignorant pas que l'âme et le corps sont UN homme, comme le Dieu et l'homme sont UN Jésus-Christ, il lui était facile de comprendre que, de même qu'il n'est pas nécessaire d'*admettre des rapports* entre la divinité et l'humanité de Jésus-Christ, parce qu'en Jésus-Christ les deux natures sont substantiellement unies dans l'unité de la personne du Verbe ; de même il n'est pas nécessaire non plus d'*admettre des rapports* entre l'âme et le corps de l'homme, parce que dans l'homme les deux substances sont substantiellement unies dans l'unité de l'être de l'âme. N'avait-il pas dit aussi, quelques lignes plus haut : « Il est faux que Dieu et les « Anges ne puissent agir *immédiatement sur le corps*. Si l'on « doit croire au témoignage du sens intime, tout homme est « persuadé qu'il meut, lui, *vraiment*, *immédiatement* et *physi-* « *quement* ses propres organes. Et d'ailleurs, nul mouvement ne « pouvant jamais avoir origine du corps, il faut de toute néces- « sité croire que les mouvements des corps sont causés par les « esprits : *Falsum est Deum et Angelos immediate in corpora* « *agere non posse. Si qua sit sensui intimo fides adhibenda, omnes* « *sibi videntur vere, immediate et physice organa sua movere.* « *Et vere, nonne omnino necesse est ut corpora moveantur a spi-* « *ritibus, cum motus a corpore nusquam oriri possit?* » Nous ne nous expliquons donc pas comment celui qui a tracé ces lignes a pu ne pas voir que l'âme humaine, étant *esprit*, peut, elle aussi, mouvoir *vraiment*, *immédiatement et physiquement* le corps, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer des *rapports* entre ces substances; et qu'on peut, au contraire, *affirmer, avec toute certitude*, que l'*Intermédiaire plastique* des anciens, l'*âme sensible* et le *principe vital* des modernes, sont également de graves erreurs et d'énormes extravagances. Mais nous avons tort de nous étonner de ces contradictions, de ces incertitudes de la part d'un auteur si instruit et si zélé pour les vraies doctrines philosophiques, et pour lequel nous n'avons que de la vénération, de l'estime et de l'attachement. Pour tout esprit logique, méconnaissant la théorie chrétienne de l'unité substantielle d'un

seul et *même être* dans l'homme, et partant du faux principe de Platon et de Descartes : « Que l'âme et le corps sont deux êtres « *complets*, ayant chacun sa subsistance et son *être*, distinct et « indépendant l'un de l'autre, » ces contradictions, ces incertitudes, ces rêves, ces absurdités, sont des conséquences auxquelles il est impossible d'échapper. Voilà donc une nouvelle preuve de cette vérité : Qu'en dehors des principes de la philosophie chrétienne, on ne rencontre que le faux ou le néant, et qu'on ne peut établir qu'une psychologie nulle ou erronée, comme tout le reste.

En attendant, une erreur si grave et si féconde, telle que la doctrine de la pluralité des âmes dans l'homme; une erreur, tant de fois frappée d'anathèmes par l'Église, et cependant se produisant sans cesse sous des formes nouvelles; une erreur enfin si répandue, là même où elle ne devrait rencontrer que d'implacables adversaires, vaut bien la peine qu'on en fasse une bonne fois justice. C'est ce que nous essayerons de faire dans ce chapitre. En empruntant toujours à saint Thomas les armes pour la combattre, nous la poursuivrons jusque dans ses derniers retranchements. Nous traiterons la question à fond, et de manière à ce qu'il ne soit plus nécessaire d'y revenir, et qu'il soit évident pour la bonne foi : Qu'on ne peut admettre dans l'homme une âme organique, sensitive à part, qu'au préjudice de l'âme intellective, et que **LA DOCTRINE DE LA MULTIPLICATION DES AMES EST LA DOCTRINE DE LA NÉGATION DE L'AME.**

§ 89. — *Magnifique argumentation de saint Thomas, en faveur de la thèse générale :* QUE TOUTE AME EST FORME UNIQUE DE SON CORPS. — *Vigoureuse réfutation, du même Docteur, des doctrines de Platon et des philosophes arabes, contraires à cette thèse. — Absurdité de l'hypothèse de l'existence d'êtres intermédiaires entre l'âme et le corps.*

Dans la première partie de sa Somme, saint Thomas a traité avec un soin tout particulier cet important sujet. D'abord, il a établi la thèse générale : Que *toute* âme est forme *unique* du corps, et qu'il n'y a rien d'intermédiaire entre l'âme et le corps ; ensuite, il s'est spécialement attaché à combattre, par toute espèce d'arguments, les opinions des anciens philosophes, admettant dans l'homme tout autre principe agissant, toute autre âme que l'âme

intellective. C'est cette belle et triomphante polémique, que nous allons reproduire ici, avant de nous occuper des philosophes modernes qui ont trempé dans la même erreur.

« Si l'âme, dit le Docteur angélique, était unie au corps seulement comme le Moteur au Mobile, il serait non-seulement raisonnable, mais nécessaire d'admettre certaines dispositions *intermédiaires* entre l'âme et le corps : à savoir, dans l'âme, la puissance de mouvoir le corps ; dans le corps, la capacité d'être mu par l'âme. Mais l'âme intellective n'étant unie au corps que comme *forme substantielle*, il est absurde d'admettre la moindre disposition accidentelle servant d'intermédiaire entre l'âme et le corps, parce qu'il est absurde d'admettre une disposition intermédiaire, quelle qu'elle soit, entre une forme quelconque et sa matière. La raison en est : Que la matière étant, *selon un certain ordre*, en puissance à tout acte (ou à toute forme), la première chose qu'on doit concevoir dans la matière est ce qui est simplement la première chose dans l'ordre des actes. Or la première chose dans l'ordre des actes est l'*être* (*esse*). Il est donc impossible de concevoir qu'une chose soit, par exemple, de telle grandeur ou ait telle qualité, avant de concevoir qu'elle EST en acte. Or la matière n'est en acte que par sa forme substantielle ; car c'est la forme substantielle qui donne simplement l'être et tel être. Il est donc impossible que des dispositions accidentelles quelconques préexistent dans la matière avant la forme substantielle, et, par conséquent, avant l'âme (1). » « D'ailleurs, ajoute saint Thomas,

---

(1) « Si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, imo magis « necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias, inter animam et corpus, « potentiam, scilicet, ex parte animæ, per quam moveretur corpus ; et aliquam « habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si « anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, impossibile est quod « aliqua dispositio accidentalis cadat media, inter corpus et animam, vel inter « quamcumque formam substantialem et materiam suam. Ratio est : Quia cum « materia sit in potentia ad omnes actus, ordine quodam ; oportet quod id quod « est primum *simpliciter* in actibus, primo in materia intelligatur. Primum « autem, inter omnes actus, est *Esse*. Impossibile igitur est intelligere prius « esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per « formam substantialem, quæ facit esse simpliciter. Unde impossibile est quod « quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam « substantialem, et per consequens ante animam (1 p., q. 76, art. 6). »

tout Accident est postérieur à l'existence de la substance, et par rapport au temps et par rapport à l'ordre de raison. Il est donc évident qu'on ne peut concevoir aucune forme accidentelle, dans la matière, avant l'âme, qui est sa forme substantielle (1). »

On peut opposer : Que nulle forme ne peut se trouver dans la matière qu'autant que la matière y soit *disposée*, de manière à devenir la matière *propre* d'une telle forme ; il faut donc de toute nécessité supposer certaines dispositions dans la matière, avant qu'elle reçoive sa forme. Or ces dispositions, qu'elles soient ou non des accidents, sont toujours quelque chose. Donc, indépendamment de l'âme et du corps, il faut admettre, dans tout être animé et, à plus forte raison, dans l'homme, quelque chose d'intermédiaire entre l'âme et le corps.

« C'est là, répondait saint Thomas, méconnaître la nature et les différents degrés de perfections des formes substantielles des composés vivants. Celle de ces formes qui est plus parfaite renferme virtuellement en elle-même tout ce qui est propre aux formes qui lui sont inférieures. Elle n'a donc besoin que d'elle-même pour en accomplir tous les actes et donner à la matière, à laquelle elle est unie, différents degrés de perfection. Or, comme c'est par la même âme que la plante est un composé naturel, et, de plus, qu'elle est plante ; comme c'est par la même âme que la brute est composé naturel, plante, et, de plus, animal, de même c'est par la même âme que l'homme est, tout à la fois, composé naturel en acte, comme tout être composé ; il est vivant et végète comme la plante ; il est animal sensitif comme la brute ; il raisonne, ce qui le fait spécifiquement homme. Or il est évident que les accidents ne précèdent pas, mais suivent leur sujet, et que la matière est conçue parfaite et complétée par ses accidents dans son être, avant d'être conçue sous le rapport de la *corporéité*. Or c'est l'âme, en tant que forme, qui fait que la matière *soit* en acte et soit complète par les accidents, afin d'être corps et *ce* corps. Loin donc que la matière

---

(1) « Accidens est posterius substantia, et tempore et ratione. Non ergo « forma accidentalis aliqua potest intelligi, in materia, ante animam, quæ est « forma substantialis (*Loc. cit.*). »

puisse avoir des accidents, des dispositions quelconques, précédant l'union de l'âme avec la matière, et lui servant de moyen intermédiaire pour cette union, la matière n'*est* même pas, n'est pas corps, avant son union avec l'âme, et sa corporéité elle-même est l'œuvre de cette union (1). »

« Encore une fois, poursuit saint Thomas, si l'âme, ainsi que l'ont pensé les Platoniciens, s'unissait au corps comme le moteur au mobile, il n'y aurait aucun inconvénient à admettre certains corps intermédiaires entre l'âme humaine, entre l'âme de tout être animé et son corps. Il serait même plus raisonnable de croire que l'âme, étant, par la simplicité de sa nature, à une grande distance du corps, ait besoin de quelque corps intermédiaire, moins épais, moins lourd, plus subtil, pour mouvoir son corps. Car, en effet, tout moteur, voulant mouvoir quelque chose à distance, a besoin de quelque moyen qui approche de lui, le mobile. Mais, l'âme étant associée au corps comme forme, il est toujours absurde de penser qu'elle ait besoin d'un corps intermédiaire quelconque, pour faire un tout, intimement uni avec son corps; et en voici la preuve :

« Une chose n'est *une* que de la même manière dont elle est *un être*. Or, la forme étant l'*acte* par essence, c'est par elle-même et non par un intermédiaire quelconque que la forme fait que la chose *soit*. L'unité donc de la chose, composée de matière et de forme, résulte de la même forme qui ne s'unit à la matière que selon elle-même, et comme son acte; et il n'y a d'autre agent, unissant la matière à la forme, que celui qui constitue la matière en acte, ou la forme elle-même.

« L'on voit par là combien sont fausses les opinions de ces

---

(1) « Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum, « et ideo una et eadem existens perficit materiam, secundum diversos perfec-« tionis gradus. Una enim et eadem forma est per quam homo est ens actu, et « per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifes-« tum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. « Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum *esse* ante intellectum « corporeitatis, et sic de aliis præintelliguntur accidentia quæ sunt propria en-« tis ante corporeitatem; et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante « formam, non quantum ad omnem ejus effectum sed quantum ad posteriorem « (I p., q. 76). »

philosophes qui ont admis certains corps intermédiaires entre l'âme et le corps de l'homme.

« Quelques-uns de ces philosophes de l'école de Platon ont dit que l'âme intellective est naturellement revêtue d'un corps incorruptible dont elle ne se dépouille jamais, et au moyen duquel elle est unie à son corps corruptible. D'autres ont soutenu que l'union de l'âme avec le corps ne se fait que moyennant un certain esprit corporel. D'autres ont affirmé que cette union ne s'accomplit que par la lumière, qui, pour eux, est un corps de la nature de la quintessence. En sorte que, selon l'opinion de ces philosophes, l'âme végétative s'unit à son corps par le moyen de la lumière du ciel des étoiles, l'âme sensitive par le moyen de la lumière du ciel cristallin, et l'âme intellective par le moyen de la lumière du ciel empyrée.

« Or tout cela n'est que fiction poétique et véritable plaisanterie : d'abord, parce que la lumière n'est pas un corps (mais une qualité de certains corps) ; ensuite, parce que la quintessence, étant inaltérable, n'entre pas *matériellement*, mais seulement *virtuellement* dans la composition du corps mixte ; enfin, parce que l'âme s'unit au corps comme forme, et que dès lors elle s'y unit *immédiatement*, car toute forme ne s'unit à sa matière que de cette manière (1). »

---

(1) « Si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor, conve-« niens esset dicere quod inter animam hominis vel cujuscumque animalis « et corpus aliqua alia corpora media intervenirent. Convenit enim motori « aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur « corpori ut forma, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore me-« diante. Cujus ratio est, quod sic dicitur aliquid *unum* quomodo et *ens*. « Forma autem per se ipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam sit actus; « nec dat esse per aliquod medium ; unde unitas rei compositæ ex materia et « forma est per ipsam formam quæ secundum seipsam unitur materiæ ut actus « ejus. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens quod facit materiam esse in actu. « Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse « media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt « quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a « quo nunquam separatur et eo mediante unitur corpori corruptibili. Quidam « vero dixerunt quod unitur mediante spiritu corporeo ; alii vero quod unitur « corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus et de natura quintessentiæ. « Ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli siderei, anima vero

« Mais saint Augustin lui-même, nous opposera-t-on, n'a-t-il pas dit que l'âme ne gouverne tout corps que par le feu et par l'air, qui sont des corps ayant quelque ressemblance avec l'esprit? » Oui, saint Augustin a vraiment dit cela. Mais, dans ce passage, il n'a point parlé de la manière dont l'âme *est unie* au corps, mais de la manière dont l'âme *meut le corps;* car il se sert du mot « gouverne. » Dans ce sens, la sentence de saint Augustin est très-exacte; car c'est une vérité que l'âme meut, par les parties les plus subtiles (qu'on appelle esprits animaux), les parties les plus grossières du corps, et que, comme l'a observé Aristote : « Le premier instrument de la vertu motrice, c'est l'esprit (1). »

On insiste : « Aussitôt que les esprits animaux s'éteignent dans l'homme, l'âme se sépare du corps, et la mort s'ensuit. Donc l'âme et le corps ne sont unis que par les esprits animaux; parce que la chose sans laquelle deux substances ne peuvent rester unies est évidemment le moyen de leur union. » Mais ce fait ne prouve qu'une chose, à savoir: «Que, les esprits animaux venant à s'éteindre, le corps n'est plus apte à rester uni à l'âme; mais il ne prouve pas que les esprits animaux soient le moyen d'union entre l'âme et le corps. Les esprits animaux ne sont donc que le moyen ou le premier instrument du mouvement dont l'âme se sert pour mouvoir le corps (2). »

On peut opposer encore : « Que les choses qui diffèrent beaucoup entre elles ne peuvent être unies ensemble que par un

---

« sensibilis mediante luce cœli crystallini, anima intellectiva mediante luce cœli « empyrei. Quod fictivum et derisibile apparet, tum quia lux non est corpus, « et quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis « mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum, tum etiam quia anima im- « mediate unitur ut forma materiæ (I p., q. 76, a. 7). »

(1) « Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus; unde utitur « verbo *administrat*. Et verum est quod partes crassiores corporis, per sub- « tiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit « Aristoteles (*Ibid.*) »

(2) « Subtracto spiritu deficit unio animæ et corporis, non quia sit medium; « sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. « Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum mo- « tus (*Ibid.*). »

moyen qui, sans être ni l'une ni l'autre de ces choses, leur ressemble sous quelque rapport. Or l'âme intellective diffère infiniment du corps, parce qu'elle est substance incorporelle, incorruptible, subsistante par elle-même, et douée des sublimes facultés de comprendre, de raisonner et de vouloir : tandis que le corps n'a rien de tout cela. Donc il est nécessaire d'admettre comme moyen d'union de ces deux substances, si éloignées l'une de l'autre par leur nature, quelque chose d'intermédiaire qui, n'étant pas l'âme, soit quelque chose de simple, et qui, n'étant pas le corps, ait cependant quelque chose de corporel. Or les esprits animaux, la lumière, le calorique ou le principe vital, réunissent ces qualités; ils sont en même temps *simples* (*impondérables*) sans être l'esprit, et *corporels* sans être le corps. Il est donc très-raisonnable de les admettre comme troisième principe constituant l'être humain, et servant de trait d'union entre l'âme et le corps. »

Saint Thomas a réduit au néant cette objection par deux mots : « Sans doute, non-seulement l'âme et le corps, mais toute forme et toute matière sont des choses énormément distantes l'une de l'autre, car toute forme et toute matière sont éloignées l'une de l'autre de l'énorme distance qui sépare ce qui est *acte* de ce qui n'est que pure puissance. Mais l'âme et le corps ne sont des substances énormément distantes l'une de l'autre que si on les considère séparément des conditions de leur nature, et que si on leur attribue un être propre par lequel elles seraient *deux* individus, *deux* êtres à part, et indépendants l'un de l'autre. Dans cette hypothèse, il ne suffirait pas d'un seul intermédiaire : il faudrait faire intervenir bon nombre d'êtres mitoyens, pour réunir ces deux substances dans un seul composé. Mais l'âme et le corps des êtres animés ne sont pas *deux*, mais *un* seul suppôt ; ils n'ont pas deux êtres distincts, mais un seul et même être, l'être de l'âme que le corps partage : parce que, dans tout composé substantiel de forme et de matière, c'est par la forme et dans la forme que la matière est actualisée, et n'*est* ce qu'elle est que par l'être de la forme. Quelque grande que soit donc la différence de nature, entre l'âme intellective et le corps, aussitôt que l'âme ne s'unit au corps que comme forme, c'est-à-dire *immédiatement* par son être et lui communiquant son propre être, il n'y a plus de

distance entre eux, et ils n'ont besoin d'aucun intermédiaire pour former ensemble le composé humain (1). »

L'hypothèse de l'existence d'un intermédiaire, quel qu'il soit, entre l'âme et le corps, est absurde à un autre point de vue encore. Dans cette hypothèse, l'âme, revêtue d'une matière subtile, ne serait tout bonnement que l'âme, composée à son tour de forme et de matière. Mais, dans ce cas, l'âme ne serait et ne pourrait être d'aucune manière la forme substantielle du corps. Le composé de matière et de forme, renfermant une matière dans son tout, ne pourrait devenir forme d'une autre matière selon *tout* son être, sans que la matière qu'il contient ne devienne elle-même forme d'une autre matière : ce qui est absurde; nulle matière, ou nul être seulement en puissance, ne pouvant devenir acte premier d'une autre matière.

Dira-t-on par hasard que cette âme, revêtue de matière subtile ou composée de matière et de forme, devient forme du corps par une partie seulement d'elle-même et non par tout son être? Mais c'est dire que la matière subtile, dont on prétend que l'âme est affublée, ne lui sert à rien, et qu'elle s'unit au corps immédiatement par sa vertu et par son être d'âme. C'est dire ce que nous disons; car, pour nous, ce qui est forme est âme, et la chose dont il est forme, est le premier animé, le corps entier du composé vivant. L'hypothèse dont il s'agit laisse donc subsister tout entière la question, et l'embrouille davantage au lieu de la résoudre (2).

On ne saurait le répéter assez : de ce que l'âme, comme nous

---

(1) « Anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsim considerentur; unde, si utrumque ipsorum separatum *esse* haberet, oporteret « quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, « non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur « immediate. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet « magnam distantiam a materia quæ est ens in potentia tantum (*Loc. cit.*). »

(2) « Si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo « posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, « materia sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma « compositum potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cujus est « forma, dicimus primum animatum (*Ibid.*). »

venons de le démontrer, n'est pas unie comme le moteur au mobile, mais comme forme substantielle au corps, il résulte de toute nécessité qu'elle est forme unique de son corps et qu'il est impossible d'admettre dans le composé animé d'autre forme substantielle qu'elle. Voici une démonstration encore plus splendide de cette impossibilité, d'après saint Thomas :

« Ce en quoi toute forme substantielle diffère de toute forme accidentelle, est que la première donne simplement l'ÊTRE; tandis que la seconde ne donne pas *simplement* l'être, mais *tel* être, c'est-à-dire qu'elle fait que ce qui *est* soit *d'une autre manière*, et qu'il varie son propre être : comme la chaleur ne fait pas qu'un corps *soit*, mais seulement qu'un corps qui *est* soit chaud. C'est pourquoi la chose qui reçoit une forme purement accidentelle, comme un bloc de marbre qui est changé en une statue, ne se dit pas une chose SIMPLEMENT *faite* ou *engendrée*, mais une chose façonnée de telle ou telle manière. De même la chose qui perd sa forme accidentelle, comme le même marbre brisé et cessant d'être une statue, ne se dit pas non plus une chose SIMPLEMENT *corrompue*, mais *altérée* ou *changée*, ou bien corrompue *seulement sous un certain rapport*. C'est pourquoi les anciens naturalistes, pour qui la matière première était un être en acte, était feu, air, etc., affirmèrent que rien dans la nature n'est *engendré* et ne *se corrompt simplement*, mais que tous les changements, même *naturels*, ne sont que des altérations purement *accidentelles* (1). Le contraire arrive par rapport à la forme *substantielle*. Puisque cette forme donne, non pas un *tel* être, mais *simplement l'être*, non pas un être *accidentel*, mais l'être *substantiel*; la chose qui reçoit une nouvelle forme substantielle se *transforme* et se dit simplement *engendrée*; et la chose qui perd cette forme, comme le corps lorsque l'âme s'en est séparée, se dit une chose *simplement corrompue*.

---

(1) « Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma acci-« dentalis non dat *esse* simpliciter, sed esse *tale*. Sicut calor facit suum subjec-« tum non simpliciter *esse*, sed esse calidum. Et ideo, cum advenit forma acci-« dentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari *simpliciter*, sed fieri *tale* aut « aliquo modo se habens. Et similiter cum recedit forma accidentalis, non « dicitur aliquod corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem sub-

« Or, s'il en était ainsi, et si, en dehors de l'âme intellective, il restait dans le corps humain une autre forme quelconque, le faisant exister en acte, ce ne serait que cette forme ou cette âme, et non la forme ou l'âme intellective, qui serait la forme substantielle de notre corps, puisque ce serait cette forme, et non l'âme intellective, qui donnerait l'être ; dès lors il n'y aurait pas de véritable *génération* humaine, par l'union de l'âme intellective au corps, ni de véritable mort de l'homme par la séparation de cette âme du corps, ce qui est manifestement faux.

« Il est donc nécessaire d'admettre que l'homme n'a qu'une seule et unique forme substantielle, l'âme intellective, et que, puisqu'à raison de la perfection de sa nature, cette âme possède aussi la vertu *sensitive* et la vertu *végétative,* elle renferme *virtuellement,* en elle-même, les formes inférieures de la brute et de la plante, et accomplit, à elle seule, outre les fonctions de l'intelligence, les fonctions que l'âme sensitive exécute dans la brute, et les fonctions que l'âme végétative exerce dans la plante.

« On doit en dire de même des autres âmes. Plus parfaite que la forme substantielle des composés inorganiques et inanimés, l'âme de la plante remplit, à elle seule, les actes de cette forme et, de plus, les actes spécifiques de la vie végétative. De même, plus parfaite encore que l'âme végétative des plantes, l'âme sensitive remplit, à elle seule, les actes des formes substantielles des corps inorganiques, et les actes spécifiques de la vie sensitive (1). »

« stantialis dat esse simpliciter, et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum, simpliciter corrumpi. Propter hoc antiqui « naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem « aut aerem, etc., dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur *simpliciter*, « sed omne fieri dixerunt alterari (I p., q. 76, a. 4). »

(1) « Si igitur ita esset quod, præter animam intellectivam, præexisteret « quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ « esset ens in actu, sequeretur quod anima non daret *esse* simpliciter, et per « consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ « non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, « sed solum secundum quid, quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum quod « nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod « ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute con- « tinet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ

On ne sait qu'admirer le plus, dans ce raisonnement du Docteur angélique : la simplicité ou la profondeur, la clarté ou la rigueur logique. Ce sont là les caractères d'un raisonnement fondé sur le vrai, et le reflétant d'une manière si éclatante qu'il est impossible à la raison de lui refuser son assentiment. Il est donc certain, évident que les composés animés n'ont qu'une seule et unique forme substantielle, une seule et unique âme, exécutant, à elle seule, toutes les fonctions qui s'accomplissent dans le corps auquel elle est unie.

« Mais tout animal, disaient les néo-platoniciens du temps de saint Thomas, est se mouvant; tout être se mouvant a deux parties, dont l'une est le moteur et l'autre le mobile; la partie motrice de l'animal est l'âme, la partie mue est le corps. Mais comme l'âme a besoin d'*être* pour mouvoir le corps, le corps a besoin d'*être*, lui aussi, pour être mu par l'âme. Le corps a donc un *être* à lui, indépendamment de l'être de l'âme. Mais c'est par la forme que la matière est actualisée et qu'elle a l'*être*. Donc, tout animal a une autre forme substantielle hors de l'âme, par laquelle son corps est aussi, lui, corps. Tout corps de l'être animé a aussi une forme distincte de l'âme, et tout composé vivant a au moins deux formes ou deux âmes. »

« Vous confondez, répondait à ces platoniciens saint Thomas, vous confondez l'acte premier, qui est l'*être*, et l'acte second, qui est l'*opération*, dans tout être. Vous confondez l'acte de l'union de l'âme au corps, avec l'acte que l'âme exerce sur le corps, après qu'elle y a été unie. Ne s'unissant au corps que comme forme, savoir par son être, elle lui fait partager cet être à elle, et le fait *être corps*. Ainsi, le corps n'a pas d'être propre à lui, et il n'est corps que par l'âme et dans l'âme. Une fois cette union accomplie, ce n'est pas par son *être*, mais par sa *vertu* que l'âme meut le corps, et que dans l'homme l'âme est le moteur, et le corps, le mobile. Ainsi, ce n'est pas par un être propre à lui et distinct de celui de l'âme, mais par l'être même de l'âme, que le corps *est* et se trouve mis en état d'être mû par l'âme. Il n'y a donc

---

« faciunt in aliis. Similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis et de « nutritiva in plantis; et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu « imperfectarum (*Loc. cit.*). »

pas deux *êtres*, ni deux formes, ni deux âmes, mais un seul *être*, une seule forme, une seule âme, dans tout composé animé (1). »

« Mais, reprenaient les adversaires de l'*unicité* de la forme substantielle, si le corps de l'homme n'avait pas un être à lui, indépendant de celui de l'âme, et le constituant un corps en acte, ce corps ne serait qu'*en puissance*, ne serait qu'une portion de matière première. Car c'est le propre de la matière première d'être un sujet *purement en puissance*, et dépourvu de tout *acte*. Mais les formes qui actualisent la matière première sont les formes premières dans l'ordre du temps, et dernières dans l'ordre de la perfection, de l'excellence et de la dignité. S'il n'y avait donc, dans le composé humain en particulier, qu'une seule forme substantielle, l'âme intellective, et si cette forme s'unissait immédiatement, comme les formes premières à la matière première, l'âme intellective serait la plus imparfaite, la plus chétive, la plus ignoble de toutes les formes; ce que personne, même parmi les matérialistes, ne saurait admettre. »

« Voilà encore une confusion de choses fort différentes, reprenait saint Thomas. Car la forme, quelle qu'elle soit, tout en s'unissant immédiatement à la matière, et étant son acte premier, ne l'affecte pas de la même manière; mais, selon les degrés différents de perfection de la part de la forme à laquelle la matière est unie, le composé qui en résulte *est* simplement, comme tous les composés substantiels, même inorganiques, *est* et *végète*, comme la plante; *est*, *végète* et *sent*, comme la brute; *est*, *végète*, *sent* et *raisonne*, comme l'homme. Le plus et le moins de perfection de la forme ne dépend donc pas de son union plus ou moins immédiate à la matière, mais du degré d'excellence et de puissance de sa nature, par lequel la matière, qui y est jointe, est élevée à un degré plus haut d'être ou de vie. Ainsi la forme des êtres inorganiques, qui donne à la matière le premier et un *seul* degré de perfection, est très-imparfaite.

(1) « Anima non movet corpus per *esse* suum, secundum quod unitur cor-« pori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus « effectum in actu per animam, ut sic anima secundum vim motivam sit pars « movens et corpus animatum sit pars mota (*Loc. cit.*). »

Celle qui en donne *deux* est plus parfaite. Celle qui en donne *trois* est plus parfaite encore ; et celle qui, comme l'âme humaine, donne *tous* les degrés de perfection et de vie, est la plus parfaite de toutes les formes. Et de ce qu'elle *est* unie immédiatement et comme acte premier au corps, il n'en résulte rien de contraire à sa dignité, à sa noblesse, à sa perfection (1). »

« Mais nulle mixtion naturelle, disaient enfin les néo-platoniciens du moyen âge, ne se fait par la matière seule ; dans ce cas, il n'y aurait pas de mixtion naturelle, mais seulement de la corruption. Toute mixtion naturelle se fait donc par des éléments différents, ayant et conservant leurs propres formes, et ces formes sont substantielles, puisqu'elles donnent aux éléments leur être. Mais le corps de l'homme, aussi bien que le corps de la brute et de la plante, est du nombre des corps mixtes ; il y a donc dans ce corps, en dehors de l'âme, les formes des différents éléments dont il se compose ; et partant, il y a, dans tout être vivant, différentes formes substantielles. »

« Cette objection, répondait saint Thomas, tient à l'erreur d'Avicenne ; car c'est lui qui a admis que, dans les corps naturels mixtes, les formes substantielles des éléments demeurent intactes, même après la mixtion ; et pour lui la mixtion ne se fait que par l'équilibre des qualités contraires des éléments. Mais tout cela est absurde, parce que, la forme substantielle étant inséparable de son sujet, si les éléments conservaient leur propre forme, ils ne pourraient se fondre ; ils occuperaient différents points de l'espace, parce que des corps différents par leur forme ne sauraient se trouver dans le même lieu ; ils demeureraient séparés, quant à la substance ; ils ne seraient unis que par juxtaposition ; il n'y aurait jamais de véritable mixtion, mais mixtion apparente, car la véritable mixtion n'a et ne peut avoir lieu que selon la substance ou selon le tout (2). »

---

(1) « In materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, « sentire et intelligere, semper autem secundum superveniens priori perfectius « est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ est « imperfectissima, sed forma quæ dat primum, secudum et tertium et sic « deinceps, est perfectissima et tamen materiæ immediata (*Loc. cit.*). »

(2) « Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere

« Ces inconvénients n'ont pas échappé à Averroès. Il établit qu'à cause de leur imperfection, les formes des éléments occupent une place moyenne entre les formes substantielles et les formes accidentelles; que, se balançant mutuellement, l'une d'elles perd ce que l'autre gagne; qu'elles sont modifiées, selon le plus et le moins, dans la mixtion, et que, se mettant en équilibre, elles composent ensemble une seule forme substantielle du corps mixte (1).

« Par cette hypothèse Averroès n'a fait qu'écarter de grandes absurdités par des absurdités plus grandes encore. Car le principe formel de tout composé naturel est indivisible, est incapable de diminution et d'accroissement, et, s'il a un degré de perfection de plus ou de moins, il n'est plus le même principe formel, la même forme; il est forme spécifiquement différente, parce que tout accroissement ou toute diminution fait varier *spécifiquement* les formes, comme il arrive dans les nombres, dans lesquels toute addition et toute soustraction donnent un nombre d'une espèce différente. Une forme substantielle (l'âme humaine exceptée) peut donc périr; mais il est impossible qu'elle reçoive le plus ou le moins, ou qu'elle soit mise en rapport avec une forme accidentelle, moyennant une forme d'une troisième espèce; car il est impossible aussi de trouver quelque chose de mitoyen entre la substance et l'accident (2).

« in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates ele- « mentorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile, quia diversæ « formæ elementorum non possunt esse in diversis partibus materiæ. Ad qua- « rum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis « esse non potest. Materia autem dimensionis subjecta non invenitur nisi in « corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur « quod elementa sint in mixto distincta secundum situm, et ita non erit vera « mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum « minima juxta se posita (*Loc. cit.*). »

(1) « Averroes autem posuit quod formæ elementorum, propter sui imperfec- « tionem, sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales; et ideo reci- « piunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium redu- « cuntur et conflatur ex eis una forma. »

(2) « Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cujuslibet « rei in indivisibili consistit et omnis addictio vel subtractio variat speciem, « sicut in numeris. Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque

« Il faut donc conclure que les formes des éléments ne restent pas en acte, ou ce qu'elles étaient, dans le corps mixte, mais qu'elles y restent seulement par rapport aux effets qu'elles y avaient précédemment produits; car, bien que très-affaiblies, les propriétés que les éléments tenaient de leurs formes substantielles, survivent à la disparition de cette forme; et ces restes de qualités constituent la disposition du corps mixte à recevoir une forme substantielle d'un ordre supérieur. Cela arrive dans tout corps animé quel qu'il soit, aussi bien que dans la pierre (1). »

§ 90. *Autre argumentation de saint Thomas, en faveur de l'Unicité de de l'âme humaine en particulier.*

La question de l'*unicité* de l'âme humaine est immense : la connaissance de l'homme naturel et, dès lors, de la vraie philosophie y est renfermée. Saint Thomas ne s'est donc pas contenté de la traiter au point de vue général *que toute âme est forme unique de son corps;* il y est revenu avec une persistance toute particulière, et il a combattu avec une force de raisonnement que rien n'égale la grande hérésie de l'existence de plusieurs âmes dans l'homme. Voici un résumé de cette discussion du sublime Docteur :

« Platon, a-t-il dit, a admis qu'il y a dans un seul et même corps plusieurs âmes, distinctes entre elles et résidant dans les divers organes du corps; il a fait de ces âmes les principes différents des différentes opérations de la vie. Ainsi il plaçait la force ou l'âme *nutritive* dans le foie, la force ou l'âme *sensitive* dans le cœur; et la force ou l'âme *cognoscitive* dans le cerveau. Aristote a réprouvé cette doctrine et l'a combattue dans son *Traité de l'âme* (2).

« recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter « substantiam et accidens (*Loc. cit.*). »

(1) « Et ideo dicendum quod formæ elementorum manent in mixto, non « *actu* sed *virtute*, manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, « in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtio- « nis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta for- « mam lapidis vel animati cujuscumque (*Ibid.*). »

(2) « Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum or-

« Cette opinion de Platon pourrait se soutenir, en admettant l'hypothèse que ce philosophe avait rêvée : Que l'âme n'est pas unie au corps comme la forme à la matière, mais comme le Moteur au Mobile; parce qu'un seul et même mobile peut bien être mû par différents moteurs, principalement lorsqu'ils le poussent dans des directions différentes. Mais, dans l'hypothèse que l'âme est unie au corps comme forme, il est complétement absurde d'admettre, dans un seul et même corps, plusieurs âmes différentes par leur essence, et cela par trois raisons (1).

« La première est que, dans une pareille hypothèse, nul être animé ne pourrait être dit et ne serait simplement *un;* car comment serait-il UN, un être animé, ayant PLUSIEURS âmes? Tout composé qui est simplement UN ne l'est que parce qu'il n'a qu'*une* seule et même forme substantielle qui lui donne l'être; et une chose n'est *une* qu'en vertu du même principe qui en fait *un* être. Là où il y a pluralité de formes, il y a pluralité d'êtres, et il n'y a pas de véritable unité. En effet, pourquoi, par exemple, dit-on d'un homme ayant différentes qualités: « Il *est* blanc, il *est* savant, il *est* fort, il *est* vertueux, » si ce n'est parce qu'il a ces différents *êtres* ou ces différentes manières d'*être?* et d'où lui viennent-ils, ces différents êtres, si ce n'est des différentes formes qui modifient son être ? La forme de la blancheur lui donne d'*être* blanc; la forme de la science d'*être* savant; la forme de la force d'*être* fort, et la forme de la vertu d'*être* vertueux. Seulement ces formes qui lui donnent ces différentes qualités, n'étant pas dans le genre du prédicament de la *substance,* mais dans le genre des prédicaments des *qualités* qui se rapportent toutes aux *accidents,* cette pluralité

« gana distinctas, quibus diversa organa vitæ attribuebat, dicens : Vim nutri-« tivam esse in hepate; concupiscibilem in corde; cognoscitivam in cerebro; « quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in libro *De anima* (I p., « q. 76, a. 3). »

(1) « Opinio Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur « corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconve-« niens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue in « diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino « impossibile videtur plures animas, per essentias differentes, in uno corpore « esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest (*Ibid.*). »

d'*êtres* n'est dans cet homme que purement *accidentelle*. Mais s'il y avait en lui différentes *formes substantielles*, alors il y aurait en lui différents *êtres substantiels*, eux aussi; et dès lors étant substantiellement plusieurs, il ne serait pas purement et simplement UN. Ainsi donc, si le même homme était vivant, par une forme, la forme ou l'âme *végétative;* animal, par une autre forme, la forme ou l'âme *sensitive;* et rationnel, par une troisième forme, la forme ou l'âme *intellective;* puisque ces formes sont *substantielles* et donnent chacune des vies ou des *êtres substantiellement différents*, l'homme aurait aussi trois *êtres substantiellement différents;* il ne serait pas et il ne pourrait pas se dire purement et simplement UN : ce qui est contraire au langage, au sentiment intime, à la croyance de toute l'humanité. C'est par cet argument qu'Aristote combattait la pluralité des âmes dans l'homme, imaginée par Platon (1). Et le voici cet argument d'Aristote, que saint Thomas reproduit pour confirmation de cette vérité : Que la pluralité des âmes dans l'homme renverse l'unité humaine. « Si vous admettez plusieurs âmes dans l'homme, vous devez nous dire par quel moyen ces trois âmes sont unies de manière à former ce tout qu'on appelle l'homme. Direz-vous que cette union se fait par le corps, et que l'homme, malgré la pluralité de ses âmes, est toujours *un*, parce que ces âmes se trouvent dans *un* corps : comme une bibliothèque, malgré la multitude des volumes qu'elle renferme se dit *une*, parce que ces volumes se trouvent renfermés dans un même lieu? Mais la comparaison ne prouve rien, n'explique rien, car une bibliothèque est vraiment le contenant des livres, tandis que le corps n'est pas le contenant de l'âme; mais au contraire c'est l'âme qui est le contenant du corps. C'est l'âme qui,

---

(1) « 1° Quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures. Nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per « quam habet res *esse;* ab eodem enim habet res quod sit *ens*, et quod sit « *una;* et ideo, ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit « vivens, scilicet ab anima vegetali, et ab alia forma quod sit animal, scilicet « ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali, « sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut Aristoteles argumentatur contra Platonem (*Loc. cit.*). »

dans sa qualité de forme substantielle, tient réunies ensemble les différents éléments dont se compose le corps, en fait un tout, et en fait ce corps et non pas un autre. Or, si ce n'est pas le corps qui contient l'âme unique, quel serait donc le principe qui contiendrait vos trois âmes de manière à en former un tout, l'homme? On ne peut donc dire que l'unité du même corps, renfermant en lui ces trois différentes âmes, suffise pour que chaque homme soit un individu ; car ce n'est pas le corps un qui, uni à trois âmes différentes, peut faire l'homme UN, mais c'est plutôt l'âme une qui, unie substantiellement aux différentes parties du corps, lui donne l'unité substantielle et en fait un seul homme (1). »

« Le second argument de saint Thomas contre l'opinion qui suppose plusieurs âmes dans l'homme, est tiré, lui aussi, du sens intime et de la croyance de l'humanité, exprimés par sa manière de définir l'homme. Demandez à tout homme ce qu'est l'homme? Il vous répondra d'une manière plus ou moins précise, plus ou moins heureuse, mais toujours il vous dira aussi : *Que l'homme est* UN *être animé qui raisonne*. C'est à cette école de l'humanité entière que la vraie philosophie elle-même a appris cette définition de l'homme. « C'est un animal raisonnable : *Animal rationale*. »

Or, si l'homme avait trois âmes, l'une *végétative*, l'autre *sensitive*, et la troisième *intellective*, de deux choses l'une : ou ces âmes seraient toutes trois des formes substantielles, et, dans ce cas, puisque là où il y a pluralité de formes substantielles, il y a pluralité d'êtres et de suppôts, l'homme ne serait pas *un*, mais *plusieurs* : ce qui, comme on vient de le voir, est absurde ; ou l'une seulement de ces âmes serait forme substantielle, et alors les autres seraient des formes accidentelles. Mais tout ce qu'on affirme d'un être quelconque, comme lui arrivant en vertu de formes accidentelles, ne lui convient que d'une manière accidentelle aussi. Ainsi, lorsqu'on dit d'un homme qu'il est beau, grand,

(1) « Aristoteles contra ponentes *diversas animas in corpore* inquirit : Quid « contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum? Et non potest dici quod « uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus, et facit « ipsum esse unum, quam a converso. »

puissant, ces qualités ne lui conviennent qu'en vertu des formes accidentelles de la beauté, de la grandeur et de la puissance, et ne lui appartiennent qu'accidentellement; car, beau ou laid, grand ou petit, puissant ou faible, l'homme n'en est pas moins l'homme. De même, si l'on dit d'une superficie qu'elle est ronde, blanche et unie, ces qualités ne lui conviennent que par accident; car, ronde ou carrée, blanche ou noire, âpre ou polie, une superficie n'en est pas moins une superficie. Si donc l'une seulement des trois prétendues âmes de l'homme était forme substantielle, et les autres n'étaient en lui que formes accidentelles; tout ce qu'on affirmerait de l'homme, comme résultant de ces dernières formes, ne lui conviendrait toujours que d'une manière accidentelle.

Ainsi donc, si l'on n'attribuait, par exemple, qu'à l'âme purement intellective l'honneur d'être la forme substantielle ou l'essence de l'homme, il ne serait être *sensitif* et *végétatif* que *par accident*, par hasard; et *par essence* il ne serait qu'être *intellectif*, ou Ange. Si l'on ne déférait le même honneur qu'à l'âme *sensitive*, l'homme ne serait qu'*accidentellement* être *raisonnable* et *végétatif*, et par *son essence* il ne serait qu'être *sensitif*, ou brute. Si enfin on ne réservait qu'à l'âme *végétative* l'honneur de substantier l'homme, il ne *raisonnerait* et ne *sentirait* que d'une manière fort *précaire*, accessoire, factice; au fond, il ne serait qu'être végétatif ou plante. Et, dans les trois cas, on serait dans l'erreur, on formulerait une grossière erreur, en disant que l'*homme* est *par soi*, *par sa nature*, par son *essence*, en même temps être intellectif, être sensitif et être végétatif. Le genre humain tout entier, en affirmant tout cela de l'homme, en croyant tout cela, en sentant intimement qu'il en est absolument ainsi, se tromperait pitoyablement et serait dans la plus étrange et dans la plus inguérissable de toutes les illusions. Seule, une poignée d'esprits légers, orgueilleux, insensés, ignorant tout et s'ignorant eux-mêmes, et possédés par la manie de philosopher en dehors des instincts de la nature et des croyances de l'humanité, seraient dans le vrai : ce qui est absurde jusqu'au ridicule. Il faut donc admettre, de toute nécessité, que c'est en vertu d'une seule et même forme, d'une seule et même âme, que l'homme *est dit* végéter, sentir, raisonner,

ou partager la vie végétative de la plante, la vie sensitive de l'animal, et la vie intellective de l'ange ; ainsi que tous les hommes l'admettent, le croient et l'énoncent (1).

S. Thomas prouve, en troisième lieu, que l'homme n'a et ne peut avoir qu'une seule et même âme, par ce qui arrive dans l'homme même. Si nous avions trois âmes, de manière à ce que nous accomplissions exclusivement, par l'âme intellective les trois actes de la vie de l'ange, par l'âme sensitive les trois actes de la vie de la brute, et par l'âme végétative les trois actes de la vie de la plante, nous pourrions faire les actes propres de la première de ces trois vies, sans le moindre prejudice des actes propres aux deux autres. Nos (trois) âmes étant trois formes, trois principes différents, et, partant, indépendants l'un de l'autre, ne sauraient se déranger mutuellement, dans l'exercice de leur action propre, dans le même corps, pas plus que plusieurs ouvriers, travaillant chacun à son propre ouvrage, dans un même atelier. Mais c'est précisément le contraire que nous voyons arriver en nous-mêmes. En nous livrant avec trop d'empressement et d'intensité aux travaux de la vie intellectuelle, nous devenons moins aptes aux actes des deux autres vies ; nous altérons nos fonctions digestives ; nous sentons moins et finissons par miner notre santé. Et, au contraire, les hommes occupés des travaux ou des plaisirs du corps deviennent incapables des travaux de l'intellect. Aristote avait fait la remarque que : « Les hommes délicats par rapport au corps sont plus puissants par rapport à l'esprit : *Molles carne bene aptos mente videmus.* » (*In secund. de anima.*) Et saint Thomas, en citant ces paroles d'Aristote, a dit, lui aussi : « Autant le sens du toucher est plus fin et plus

(1) « Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur *animal* et a qua aliquid di-« citur *homo*, sequeretur quod unum horum non posset prædicari de altero nisi « per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent, vel quod sit « ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam « præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per « se de homine prædicatur, non per accidens ; homo autem non ponitur in de-« finitione animalis, sed e converso (animal ponitur in definitione hominis). Ergo « oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal et per quam ali-« quid est homo. Alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal « per se de homine prædicetur (*Loc. cit.*). »

parfait dans l'homme, autant son intelligence est plus dégagée et plus parfaite : *Qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus* (I p., qu.76, a. 3). Semblable à un corps élastique, qui se rétrécit autant qu'on le force à s'allonger, et qui se raccourcit autant qu'on le force à s'étendre, l'homme ne peut s'adonner excessivement aux actes de l'une de ses vies qu'aux dépens des actes de ses autres vies, et ne peut, selon l'ancien proverbe, s'occuper des actes de toutes ses trois vies en même temps que légèrement, et son attention et son activité diminuent lorsqu'il les applique à différents objets : *Pluribus intentus, minor est ad singula sensus*. Or tout cela prouve évidemment, conclut saint Thomas, que l'homme n'agit qu'en vertu d'un seul et même principe, d'une seule et même forme, et qu'il n'a pas trois âmes, mais qu'une seule et même âme est en lui, et qu'elle est, à la fois, intellective, sensitive et végétative (1). »

HUITIÈME CHAPITRE.

SUITE DU MÊME SUJET. ON FAIT JUSTICE DES OBJECTIONS CONTRE L'UNICITÉ DE L'AME HUMAINE, ET DES SOPHISMES ET DES AUTORITÉS A L'AIDE DESQUELS LES ÉCOLES MODERNES SOUTIENNENT L'HÉRÉSIE DE PLUSIEURS AMES DANS L'HOMME.

§ 91. *Réfutation de quatre objections des anciennes écoles contre l'Unicité de l'âme. Ce sont des objections sérieuses, en apparence, mais fondées sur l'absurde, en réalité. — La dernière surtout est grosse de conséquences manifestement ridicules et impies. — En la répétant de nos jours, certains esprits se montrent bien grossiers et bien ignorants en philosophie.*

Le dogme de l'unité de l'âme humaine est trop important et se lie trop intimement aux plus hautes vérités de la religion, pour que la raison philosophique, ennemie de toute vérité, ait jamais

---

(1) « Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animæ, « cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret nisi princi- « pium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum quod eadem nu- « mero est anima in homine, sensitiva, intellectiva et nutritiva (*Loc. cit.*). »

pu le perdre de vue, et ne pas s'appliquer à le combattre par de nombreuses objections. Seulement, du temps de saint Thomas, les objections étaient sérieuses, parce qu'elles étaient puisées aux principes de la métaphysique la plus élevée; tandis que celles qu'on lui oppose aujourd'hui sont aussi grossières que la matière dans laquelle on est allé les chercher, et aussi vaines et prétentieuses que l'ignorance la plus complète de toute philosophie, qui en fait la base. Nous allons faire justice des unes et des autres, en nous aidant toujours des grands principes et des profondes doctrines de saint Thomas.

Voici ce qu'on oppose d'abord : Incorruptible par rapport à sa vie intellective, l'âme humaine est corruptible par rapport à sa vie sensitive et à sa vie végétative; car, séparée du corps, elle devient étrangère à ces vies, et ces vies sont perdues pour elle. Or une seule et même substance, une seule et même forme, une seule et même âme, ne peut être en même temps incorruptible et corruptible. Donc il est impossible qu'une seule et même âme *intellective* soit dans l'homme, en même temps, *sensitive* et *végétative;* et, à moins qu'on ne dise que la même âme, incorruptible par l'une de ses parties, est corruptible par les autres, ce qui est absurde, il faut de toute nécessité admettre que la substance ou l'âme par laquelle l'homme entend, est d'une nature tout à fait différente de la substance par laquelle il sent et il végète, et *vice versa.* Dès lors il faut convenir qu'il y a dans l'homme trois âmes, réellement distinctes entre elles, par leur essence aussi bien que par leurs opérations.

Cette objection n'est qu'un pur sophisme. De ce qu'une seule et même substance ne peut être incorruptible et corruptible, il ne s'ensuit pas qu'une substance incorruptible ne puisse exercer *dans un temps*, et ne plus exercer *dans un autre,* des fonctions corruptibles. Ainsi, de ce que l'âme humaine est incorruptible en tant que substance intellective, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse exercer pendant son union au corps, et ne plus exercer après sa séparation du corps, les fonctions de la vie sensitive et végétative. De ce qu'une substance incorruptible accomplit des fonctions corruptibles, il ne s'ensuit pas non plus qu'elle soit corruptible. Ainsi donc, de ce que l'âme accomplit pendant cette vie les actes de la vie corruptible des brutes et des plantes, il ne

s'ensuit pas non plus qu'elle soit corruptible; et par conséquent il est évidemment faux qu'admettre une seule et même âme dans l'homme, exécutant les actes de trois vies différentes, c'est admettre que la même substance et la même âme sont corruptibles et incorruptibles.

Il n'y a pas de doute que l'âme intellective ne soit sensitive aussi. Mais ce n'est pas parce qu'elle est sensitive, c'est parce qu'elle est intellective, qu'elle est incorruptible; car, comme on va le voir plus loin, c'est parce qu'elle est intelligente par sa nature que l'incorruptibilité lui est due par sa nature aussi. Une âme purement sensitive, comme l'est celle des brutes, est naturellement corruptible ou périssable. Mais une âme, comme celle de l'homme, qui joint à la vertu par laquelle elle entend la vertu par laquelle elle sent, est et demeure incorruptible. Comme ce n'est pas la vertu sensitive qui lui vaut l'incorruptibilité, elle ne peut non plus la lui faire perdre (1). Ainsi, en l'admettant en même temps intellective, sensitive et végétative, on triple ses facultés, sans apporter la moindre atteinte à l'unité substantielle de sa nature, et à l'incorruptibilité ou à l'immortalité de sa durée.

On oppose en second lieu que, selon la doctrine scolastique sur la créature humaine, dans le ventre de la mère, à l'état d'embryon, l'âme est une véritable plante, parce qu'elle végète, et un véritable animal, parce qu'elle sent; et que ce n'est que plus tard qu'elle devient l'homme véritable, capable de raisonner. Mais, en devenant homme, elle ne cesse pas plus d'être animal qu'en devenant animal elle ne cesse d'être plante; parce que l'homme fait réunit toujours en même temps la vie intellective à la vie sensitive et à la vie végétative. Mais il est évident que, comme on n'est homme que par l'âme intellective, on n'est animal que par l'âme sensitive, et que l'on n'est plante que par l'âme végé-

(1) « Anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, « sed ex hoc quod est intellectiva ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo « anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intel- « lectivum habet, hinc est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem « non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest (I p., q. 76, « a. 3). »

tative. Si l'homme conserve donc ces trois vies, il conserve nécessairement les trois âmes qui en sont le principe et la base, et qu'il a successivement reçues. Voilà donc l'homme ayant trois âmes, aussi bien qu'il a trois vies, bien caractérisées.

La réponse à cette objection très-sérieuse se trouve dans la même doctrine scolastique sur l'âme, où on l'a puisée. Cette même doctrine, qui enseigne que l'homme reçoit successivement trois formes substantielles, trois âmes, enseigne aussi, comme on l'a vu, que, lorsqu'un composé naturel de matière et de forme est saisi par une forme d'une vertu supérieure, son ancienne forme s'éteint devant la puissance de forme nouvelle qui s'en empare; mais que le composé, non-seulement ne perd rien à ce changement, mais que, sans cesser d'être ce qu'il était, il devient ce qu'il n'était pas, et prend place dans les composés d'un rang plus élevé. C'est que, d'après la doctrine scolastique, même après avoir été détruites et avoir perdu leur *acte* par l'énergie d'une forme supérieure, les formes inférieures laissent dans le composé les effets qu'elles y avaient produits par leur *vertu*. Comme saint Thomas vient de nous le dire, les qualités propres des éléments, quoique plus affaiblies, restent dans le composé, même après la disparition de leur ancienne forme, servent de dispositions à ce que le composé acquière une nouvelle forme substantielle, et sont soutenues par elle. C'est là une loi générale de tout corps mixte, depuis la pierre jusqu'à l'être animé de toute espèce (1). Ainsi donc, de ce qu'en recevant l'âme intellective qui le fait homme, le composé humain conserve la vie sensitive et la vie végétative, il ne s'ensuit pas qu'il conserve les formes substantielles de ces vies ou ses deux premières âmes; il s'ensuit seulement qu'absorbées par la puissance souveraine de la forme ou de l'âme intellective, quant à leur *acte* et à leur *être*, les deux premières âmes restent, en quelque sorte, dans le composé, quant à leur vertu et

(1) « Dicendum : Quod formæ elementorum manent in mixto non actu sed « virtute, manent enim qualitates propriæ elementorum, sed remisse, in quibus « est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est pro- « pria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta forma lapidis vel « animati cujuscumque (1 p., q. 76, a. 3). »

à leurs effets, et que le composé, ne subsistant que par l'âme intellective, comme par son acte premier ou son unique forme substantielle, il n'a plus qu'une seule âme, plus élevée et plus parfaite, et, dès lors, capable d'exercer, à elle seule et en même temps, les fonctions de la vie intellective et celles de la vie sensitive et de la vie végétative. Il s'ensuit que, comme, en demeurant animal, sans cesser d'être plante, l'embryon humain n'a pas deux âmes, mais une seule, l'âme sensitive, accomplissant aussi les actes de l'âme végétative qui a disparu; de même, en devenant l'homme, sans cesser de sentir et de végéter, le même composé n'a pas trois âmes, mais une seule, l'âme intellective, accomplissant les actes de l'âme végétative et de l'âme sensitive qui se sont éteintes (1). Du reste, nous reviendrons plus loin sur ce sujet, lorsqu'il sera question de *l'origine* de l'âme humaine.

On insiste en troisième lieu, et on dit : Les scolastiques définissent l'homme: *Un animal raisonnable.* Or, d'après cette définition, qui est très-exacte, l'âme intellective est la forme de l'homme, et l'animal, ou le corps animé, en est la matière. Mais, dans tous les composés, la forme est essentiellement différente du sujet ou de la matière; ainsi donc l'âme intellective est, dans l'homme, essentiellement différente de l'âme sensitive, qui constitue *l'animation,* le corps animé de l'homme, et le présuppose, comme toute forme présuppose son sujet matériel. De par la définition même de l'homme, il y a donc, au moins, deux âmes bien distinctes dans l'homme : l'âme intellective et l'âme sensitive.

Nous avons déjà répondu, dans le paragraphe qui précède, à cette objection. Nous n'ajouterons donc ici qu'une seule remarque, faite par saint Thomas. L'ordre logique diffère essentiellement de l'ordre naturel, dans ce sens : Que l'on peut, par l'intellect, unir ce qui est divisé, et diviser ce qui est uni, dans la nature, et faire des êtres de raison qui n'ont pas de réalité. De ce que la raison peut appréhender et envisager sous différents aspects un seul et même sujet, il ne faut donc pas penser que les

---

(1) « Prius embryo habet animam quæ est sensitiva tantum. Qua ablata ad- « venit perfectior anima quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra plenius « ostendetur (I p., q. 76, a. 3). »

choses naturelles se diversifient entre elles de la même manière que les raisons et les intentions logiques les diversifient elles-mêmes. Ainsi donc, de ce que l'âme intellective renferme, par son excellente nature, toute la puissance sensitive, accompagnée de la puissance intellective, la raison peut considérer séparément les vertus, les facultés sensitives de l'homme, comme quelque chose de matériel, d'imparfait, et comme la matière ou le sujet; et le principe formel, ou la vertu intellective, comme l'âme. Et, puisque l'homme a de commun avec tous les animaux d'être un corps animé, on a bien fait de prendre l'*animalité* comme le genre, et la *rationabilité* comme la différence dans la définition de l'homme (1). Mais ce procédé logique de la raison, tout exact et raisonnable qu'il est, n'implique pas le moins du monde que la vertu sensitive, que l'âme humaine réunit à sa vertu intellective, soit réellement l'acte d'une forme différente ou d'une autre âme.

Voici une autre objection, plus sérieuse encore que les précédentes. Plus ou moins borné dans son être, l'Être créé l'est aussi dans son opération. Lors même qu'il a en lui-même le principe du mouvement, et que, par conséquent, il est, se mouvant et vivant, il ne peut créer, pour cela, toute espèce de mouvements, ni vivre de toute espèce de vies. Il ne peut opérer que dans un ordre déterminé; il ne peut se mouvoir que dans un cercle particulier; il ne peut vivre que de la vie qui lui est propre; et il ne peut rien en dehors de sa nature, de sa condition, de sa vie. Ainsi il est aussi impossible que le principe intellectif accomplisse les fonctions de la vie végétative, qu'il est impossible que le principe végétatif accomplisse les fonctions de la vie intellective. Il est aussi contraire à la nature du prin-

---

(1) « Non oportet, secundum diversas rationes vel intentiones logicas quæ « consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; « quia ratio unum et idem, secundum diversos modos, apprehendere potest. « Quia igitur anima intellectiva, virtute, continet id quod sensitiva habet et « adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem « sensitivæ quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit com- « mune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in « quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et comple- « tivum et ex eo format differentiam hominis (I p., q. 76, a. 3). »

cipe intellectif d'engendrer un corps, qu'il est contraire à la nature du principe végétatif d'engendrer une idée. Ces actes, d'une nature essentiellement différente, ne peuvent être exécutés que par des principes d'une nature essentiellement différente. Donc le principe de la vie intellective, par lequel l'homme se forme les idées, raisonne et veut, est et doit être en lui essentiellement différent du principe de la vie végétative, par lequel il se nourrit, grandit et engendre. Il y a donc dans l'homme deux principes, essentiellement différents, comme il y a deux vies essentiellement différentes. L'école de Montpellier est donc dans le vrai, en admettant, dans l'homme, outre le principe intellectif, auquel elle réserve exclusivement le nom et les actes de la vie de l'intelligence, un principe, producteur de tous les actes de la vie végétative, qu'elle appelle **LE PRINCIPE VITAL.**

Cette objection, que, loin de l'atténuer, nous avons présentée dans toute sa force, a l'inconvénient de prouver trop, et, par conséquent, de ne prouver rien. Indépendamment de sa vie intellective, qu'il partage avec l'ange, et de sa vie végétative, qui lui est commune avec la plante, l'homme vit aussi de la vie sensitive de la brute, parce qu'il a, comme la brute, la faculté de sentir ou de saisir le matériel sans la matière, la faculté *d'estimer* et de choisir ce qui convient à son bien-être corporel, et la faculté de locomotion spontanée. Cette vie sensitive est, elle aussi, essentiellement différente de la vie purement végétative, comme celle-ci l'est de la vie intellective. Conséquemment l'homme n'a pas deux vies seulement, mais trois. Si donc on devait admettre dans l'homme autant de principes différents ou d'âmes différentes qu'il a de vies, il faudrait supposer en lui non-seulement deux, mais trois principes, trois âmes; et nous voilà revenus à la doctrine de Platon *des trois âmes* dans l'homme.

De plus, être intelligent comme l'ange, être sensitif comme la brute, être végétatif comme la plante, l'homme a aussi l'être propre de tous les composés naturels inorganiques et inanimés, des minéraux; car il a une matière, un corps *substantié, spécifié, individualisé,* et cette manière d'être diffère essentiellement des trois manières d'être des composés organiques, animés, vivants. Si donc il fallait admettre dans l'homme autant de prin-

cipes essentiellement distincts qu'il y a de vies et de manières d'être; outre les trois principes distincts, de son intelligence, de sa sensibilité et de sa vie végétative, on devrait lui attribuer encore un principe *formel*, distinct des autres, et il ne serait pas seulement *double* ou *triple*, mais *quadruple*, car il aurait non-seulement deux ou trois, mais quatre principes d'êtres différents, quatre âmes.

Ce n'est pas tout, et nos adversaires n'ont pas le droit de s'arrêter en si beau chemin. Pour être du même ordre, les trois actes de la vie végétative n'en sont pas moins des actes essentiellement différents ; car la nutrition est essentiellement différente de l'accroissement et de la génération. Il en est de même des trois actes de la vie sensitive ; car *sentir* ou percevoir les objets matériels sans la matière n'a rien à faire avec la vertu *estimative,* et celle-ci non plus n'a rien de commun avec la faculté de *locomotion.* Les trois actes de la vie intellective diffèrent aussi essentiellement entre eux ; car se former les idées est une fonction tout à fait différente de celle de raisonner et de vouloir. Si donc des actes différents supposaient non-seulement des puissances et des facultés différentes dans la même substance, mais des principes et des substances différents dans le même composé, il faudrait augmenter encore le nombre des âmes dans l'homme, et, en voulant être conséquent, au lieu de quatre, il faudrait lui attribuer une douzaine complète d'âmes et de principes : ce que même les esprits les plus fanatiques pour le morcellement des êtres uns en plusieurs êtres, ne sauraient admettre.

En second lieu, même en ne s'arrêtant qu'à la doctrine de M. Lordat, des deux principes ou des deux âmes, on ne pourrait jamais, comme nous l'avons si souvent observé, se rendre compte du *pourquoi* le principe intellectif se trouve affublé du principe végétatif dans l'homme, ni du *pourquoi* Dieu aurait uni le principe intellectif au principe végétatif, l'ange avec la plante, fonctionnant indépendamment l'un de l'autre, dans le même composé, dans le même être. Pour trouver une raison de cette création bizarre on serait obligé, nous le répétons encore, d'en revenir à la doctrine des anciens pythagoriciens, renouvelée plus tard par les manichéens et par les origénistes : Que des

esprits ne se trouvent unis à la matière corporelle, dans ce monde, qu'en punition de fautes qu'ils auraient commises dans un autre monde ; ou à l'hypothèse, aussi extravagante qu'impie, de Michel Vintras : Que les hommes ne sont que des prisons animées, vivantes, que Dieu, voulant se montrer miséricordieux, à l'égard des Anges déchus, aurait bâties pour eux, afin qu'ils pussent y expier le crime de leur rébellion et en mériter le pardon.

Enfin l'objection à laquelle nous répondons trahit, de la part de ceux qui l'ont formulée, une extrême grossièreté d'esprit et une profonde ignorance de la nature, des facultés des êtres, et des principes les plus élémentaires de la philosophie. Car ils n'ont inventé leur *principe vital*, comme étant la cause spéciale et à part de tous les phénomènes de la vie corporelle de l'homme, que parce qu'ils trouvent incompatibles, inconciliables, dans le même principe substantiel, dans la même âme, les fonctions de la vie intellective et celles de la vie animale. Eh bien ! loin qu'il répugne à la nature spirituelle de produire des phénomènes corporels, tout phénomène de cette espèce ne peut, au contraire, être produit, en dernière analyse, que par une nature spirituelle. Car tout phénomène corporel ne s'opère que par le mouvement, et la substance corporelle, étant essentiellement inerte par sa nature, est absolument incapable de se mouvoir elle-même et plus encore de mouvoir d'autres corps. Le mouvement n'est donc et ne peut être que l'œuvre de l'esprit. C'est pourquoi tous les philosophes, les matérialistes exceptés, ont reconnu Dieu comme la cause première de tout mouvement, et l'ont nommé le GRAND MOTEUR.

Cette vérité a été connue et proclamée, même par le plus grand des philosophes païens ; car, dans un passage, cité par saint Thomas, et qu'on a lu plus haut, Aristote a dit : « Le premier instrument de la vertu motrice est l'esprit : *Primum instrumentum virtutis motricis est spiritus.* » Pourquoi donc l'esprit humain ne pourrait-il accomplir des mouvements corporels ou les phénomènes de la vie animale de l'homme ?

« Vous ne comprenez pas, » disait saint Thomas aux partisans de la doctrine de la pluralité des âmes, « vous ne comprenez pas comment la même âme intellective de l'homme peut

accomplir les fonctions de la vie sensitive de la brute, et de la vie nutritive ou végétative de la plante ; cependant rien n'est plus facile à comprendre, pourvu qu'on fasse attention aux différences propres aux diverses espèces des êtres et des formes. Les espèces des êtres et des formes diffèrent entre elles, comme le plus parfait diffère du moins parfait. Ainsi, dans l'ordre de la nature, les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, et les animaux sont plus parfaits que les plantes, et les formes de chacune de ces espèces d'êtres ont des degrés différents de perfection. Aristote a donc eu raison de dire que les formes des choses ressemblent aux nombres ; car, comme, en ajoutant ou en soustrayant une unité à un nombre, on forme un nombre d'espèce différente, de même, selon qu'une forme a un degré plus ou moins grand de perfection, elle appartient à une espèce différente de formes. Le même philosophe a comparé aussi les différentes espèces d'âmes aux différentes espèces de figures géométriques. Cette comparaison sert aussi admirablement à faire comprendre le mystère d'une seule et même âme intellective, accomplissant, par surcroît, les actes de la vie animale. Car toute figure géométrique renferme en elle-même tout entière la figure plus petite et la dépasse dans la grandeur de l'étendue, comme le pentagone, par exemple, renferme en lui-même le tétragone et le dépasse. De même, toute forme substantielle du composé vivant renferme en elle-même virtuellement la forme inférieure et la dépasse, dans la grandeur de la puissance. C'est ainsi que l'âme intellective possède, à elle seule, toute la vertu de l'âme sensitive des brutes et de l'âme végétative des plantes, et que, de plus, elle accomplit ses fonctions intellectives. Comme donc une superficie à cinq côtés est en même temps, et par la même figure, un tétragone et un pentagone ; de même l'âme intellective est en même temps, et par la même vertu, intellective, sensitive et végétative. Et comme il serait superflu de tracer, dans un pentagone, un tétragone à part, puisqu'il y est contenu ; de même il est vain de supposer dans l'homme une âme sensitive et végétative à part et distincte de l'âme intellective, puisque, en vertu de sa perfection, l'âme intellective renferme dans sa nature la vertu sensitive et la vertu végétative. Ainsi donc l'homme n'est pas raisonnable par *une*

âme, sensible par une *seconde*, et végétatif par une *troisième âme*, mais par une seule; par une même et unique âme il est en même temps être végétatif, être sensible, être raisonnable, il est l'homme (1). Nous n'avons besoin de rien ajouter à cette magnifique explication du docteur Angélique; c'est le langage simple et clair de la vérité, justifiée *en elle-même* et par elle-même.

Enfin voici une autre belle explication, déduite toujours des principes de saint Thomas, du triple ordre de phénomènes accomplis par une seule et même âme dans l'homme, et qui coupe court au sophisme dont nous nous occupons.

L'objet de l'opération de l'âme est triple, car il peut être : ou 1° le corps seul auquel elle est unie; ou 2° tous les êtres corporels; ou 3° tous les êtres corporels et spirituels sans exception. L'objet de l'opération de l'âme *végétative* n'est que le corps seul auquel elle est unie : car ses opérations ne se rapportent qu'à ce corps; elle n'exerce sa puissance que sur ce corps et dans ce corps, et elle n'a pas de rapports *actifs* avec les autres corps. L'objet de l'opération de l'âme *sensitive* est tout corps sensible; car son action peut s'exercer non-seulement sur son propre corps, mais aussi sur tous les êtres corporels. Ainsi la puissance de l'âme sensitive est plus étendue que la puissance de l'âme végétative, parce qu'elle embrasse toute la nature physique. L'objet de l'opération de l'âme *intellective*, enfin, ce sont tous les êtres de toute nature. Car elle peut se mettre en rapport immédiat et direct avec tous les êtres physiques et

---

(1) « Quomodo autem hoc contingit de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et « formæ differre ab invicem secundum *perfectius* et *minus perfectum*; sicut « in rerum ordine, animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et « homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. « Et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et comparat diversas animas « speciebus figurarum quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet « tetragonum et excedit : sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute « quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. Sicut ergo « superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona (quia superflueret figura tetragona ex quo in pentagona continetur), ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam « animal, sed per unam et eamdem (1 p., q. 76, a. 3). »

avec tous les êtres purement intellectuels; avec les corps et avec les esprits; avec tous les composés inanimés et avec tous les composés animés; avec les hommes et avec les anges; avec le fini et avec l'infini, avec tout ce que Dieu a fait et avec Dieu lui-même. Sa *puissance* s'étend donc infiniment, elle est universelle, elle comprend tout être.

Mais comme, par cela même que la puissance de l'âme sensitive embrasse non-seulement son propre corps, mais aussi tous les corps, elle doit jouir non-seulement de la vertu *sensitive* proprement dite, pour sentir tous les corps, mais aussi de la vertu *végétative,* pour agir sur son propre corps; ainsi, par cela même que la puissance de l'âme intellective s'étend à tout ce qui est ou peut être, à son propre corps, à tous les corps et à tous les esprits, elle doit posséder non-seulement la vertu *intellective,* proprement dite, propre aux anges, pour comprendre tous les êtres intellectuels, mais aussi la vertu *sensitive* de l'âme des brutes pour sentir et connaître tous les corps, et la vertu *végétative* de l'âme des plantes, pour être en rapport réel avec son propre corps. Elle doit, en un mot, être à la fois *intellective, sensitive* et *végétative.* Par conséquent, de même que, pour expliquer l'ordre des phénomènes végétatifs et sensitifs qui ont lieu dans le composé animal, il n'est pas nécessaire de supposer deux âmes dans la brute, mais qu'il suffit de reconnaître que son âme est en même temps *sensitive* et *végétative* : de même, pour se rendre compte des phénomènes végétatifs, sensitifs et intellectifs qui s'accomplissent dans le composé humain, il n'est pas non plus nécessaire d'imaginer trois âmes dans l'homme; il suffit d'admettre que son âme est, en même temps, *végétative, sensitive* et *intellective*. Quoi de plus clair?

§ 92. *Examen de la principale objection des dualistes, tirée de ce fait : « Que les fonctions de la vie animale se font dans l'homme, à l'insu de « l'âme intellective. » — La réponse de la* REVUE MÉDICALE DE PARIS *à cette objection est bien concluante, mais elle est insuffisante. — On la complète par la doctrine de saint Paul, sur la manière dont l'homme est, se meut et vit en Dieu.*

La dernière objection que les dualistes modernes répètent, à chaque instant, contre la thèse de l'*unicité* de l'âme humaine,

est celle-ci : «Tout agent libre opère librement, et a la conscience de ses opérations. Si donc il n'y avait, dans l'homme, d'autre principe agissant que l'âme, elle devrait librement disposer du corps, en connaître tous les mouvements, et se rendre compte de tout ce qui se passe dans le corps. Mais c'est tout le contraire qui arrive. A l'exception près de certains mouvements extérieurs qu'on appelle *volontaires*, tout ce qui s'opère de phénomènes dans l'intérieur du corps s'y opère à l'insu de l'âme, en dehors et quelquefois même contre sa volonté. L'œuvre de la digestion et de la nutrition, tous les actes de la vie animale, s'y font sans que l'âme y prenne la moindre part, sans qu'elle en ait la moindre connaissance, et sans qu'elle puisse les empêcher. Il est donc évident que, ne se faisant point par l'âme, tout cela se fait par un autre principe agissant, par le *principe vital*, différent de l'âme et indépendant de l'âme; et qu'il y a dans l'homme au moins deux principes agissants, deux âmes.

Cette objection est le point de départ des docteurs vitalistes de Montpellier, et le cheval de bataille mis sans cesse en avant par leur ancien chef. « M. Lordat, dit la REVUE MÉDICALE, voyant « dans l'homme des actions organiques qui s'exécutent sans « conscience et volonté de l'âme, induit, *de son autorité privée*, « qu'elles doivent avoir pour cause un principe vital, *une âme*, « autre que l'âme pensante, sous prétexte que celle-ci *sait* et « *veut* toujours ce qu'elle fait : *induction bien légère pour con-* « *duire des hommes graves* (15 *mars* 1858). » La *Revue* a raison; cette induction n'est pas logique, mais plate, lourde, absurde, ridicule, propre aux esprits incapables de rien comprendre aux opérations de l'esprit; et, dès lors, c'est une induction indigne d'hommes se donnant les grands airs de la gravité de la science et de la science de la gravité.

Les fonctions de la vie organique de tout composé vivant sont du ressort de la vertu *végétative;* car c'est par cette vertu que l'être animé *se nourrit, grandit* et se *reproduit*. On ne dira pas, sans doute, que la brute soit mieux partagée que l'homme. S'il était donc vrai que ces fonctions corporelles *s'exécutent sans conscience et volonté de l'âme intellective* dans l'homme, il faudrait, à plus forte raison, admettre qu'elles s'exécutent sans la *conscience* et la *spontanéité de l'âme sensitive* dans la brute ; et si

dans l'homme elles *devaient avoir pour cause un principe vital, une âme autre que l'âme* PENSANTE, à plus forte raison encore devraient-elles dans la brute *avoir pour cause un principe vital, une âme autre que l'âme* SENTANTE ; et il faudrait admettre deux âmes, même dans la brute, dans laquelle cependant l'école cartésienne de Montpellier n'en admet pas même une seule. Et puisque l'homme est tout ce qu'est la brute, et que, par surcroît, il est être intellectif, il faudrait toujours admettre qu'il a non pas *deux*, mais *trois* âmes, les deux de la brute et la sienne propre; il ne faudrait plus parler d'un double, mais d'un *triple* dynamisme. Et voilà encore une fois nos philosophes apothicaires obligés de souscrire à l'ordonnance de Platon, qui avait prescrit que l'*animal bipède* et *sans plumes* aurait, ni plus ni moins, trois âmes bien caractérisées et bien distinctes l'une de l'autre, la première au foie, la deuxième au cœur, et la troisième au cerveau.

Continuant à fustiger le double dynamisme de Montpellier et ses complices de Paris, la *Revue médicale* ajoute : « Est-ce que « la bonne moitié des actes de l'âme intelligente ne se fait pas « à son insu? L'âme humaine n'a-t-elle pas une respiration con-« tinue, une vie perpétuelle, une activité permanente, dont elle « n'a pas conscience? Les actes sentis, voulus et pensés ne sont « que transitoires ou intermittents; ils ne prennent, en comparai-« son, qu'une petite portion de l'existence de l'homme. Voilà le « fait. Dirons-nous que l'âme n'agit que lorsqu'elle pense et qu'elle « veut, et ferons-nous un *principe vital* pour les actions du reste « de sa vie intellectuelle?... Voyez, au contraire, si elle n'a pas « un domaine d'action latente, quasi-impersonnelle, où elle « opère sans cesse, tant dans le monde supérieur de l'entende-« ment que dans le monde inférieur de l'organisme..... Il n'est « donc pas vrai que l'âme ne fait que ce qu'elle sait et veut; l'âme « fait beaucoup plus qu'elle ne sait et ne veut. »

Et, en effet, pourquoi les philosophes disputent-ils depuis si longtemps sur l'origine des idées et des sensations? Pourquoi, d'après l'école cartésienne, est-ce Dieu qui, *à l'occasion* de la modification de notre corps par les objets extérieurs, modifie notre esprit, et est *la seule cause efficiente de nos sensations et de nos idées?* Et pourquoi, d'après la philosophie chrétienne, est-ce l'âme elle-même qui, au fur et à mesure que le corps est affecté par

une chose sensible, spiritualise le matériel, et *sent;* et, au fur et à mesure que l'imagination lui présente le fantôme d'un objet, universalise le particulier et *entend?* Pourquoi en est-on encore à savoir laquelle de ces deux hypothèses est la vraie? si ce n'est parce que l'âme *sent* et entend, sans savoir *comment*, et sans le concours de sa volonté. Soit donc qu'elle voie et puise en Dieu les idées et les sensations, soit qu'elle se les forme elle-même, toujours est-il que, même dans l'ordre purement intellectuel, l'âme *fait* ce qu'elle ne *sait pas*, et, bien des fois, même ce qu'elle ne *veut* pas. Pourquoi donc serait-il impossible qu'elle opérât aussi, sans le savoir et sans le vouloir, dans l'ordre purement corporel?

Mais, si l'observation de la *Revue médicale* est vérité, elle n'est pas toute la vérité. Et, comme il arrive aux esprits droits, mais peu instruits dans la vraie philosophie, cet excellent recueil a, dans ce qu'il vient de reprocher au vitalisme, plutôt deviné, pressenti, que démontré la vérité; plutôt indiqué que réfuté l'erreur. Nous allons combler cette lacune, avec des matériaux empruntés à l'Écriture et à saint Thomas. Le sérieux de l'objection en vaut bien la peine.

Cette objection n'en est une que lorsqu'on admet l'hypothèse de Platon : Que l'âme intellective n'est unie au corps que comme le Moteur au Mobile, le Batelier au Bateau. Mais elle disparaît devant la théorie chrétienne : Que l'âme intellective est forme substantielle du corps. Il n'y a pas de doute que, si l'âme intellective n'était que *simple moteur* du corps à l'extérieur, on devrait attribuer à un autre agent qu'elle tous les phénomènes du corps qui se produisent à l'intérieur, en dehors de sa connaissance et de sa volonté. Mais, dès l'instant qu'on reconnaît que l'âme est, non-seulement *moteur*, mais *forme* substantielle du corps, il devient évident, au contraire, qu'il lui faut attribuer, à l'exclusion de tout autre principe, non-seulement tout ce qui s'opère dans le corps, mais l'*être* même du corps. Car c'est par la forme, actualisant la matière, *substantiant*, *spécifiant* et *individualisant* la matière, que tout composé vivant *est* ce qu'il est, et opère comme il opère. Le moteur n'agit sur le mobile que par sa vertu motrice; mais la forme agit sur la matière, même par son propre *être*, qu'elle lui communique par son essence, par laquelle la matière

est constituée en acte, en tel acte, et rendue capable de telles opérations. Ainsi, véritable *moteur*, par sa vertu motrice, dirigée par la volonté, l'âme intellective soutient donc et meut extérieurement le corps; mais, véritable *forme* substantielle du corps, par son essence, par son être, elle vivifie toutes les parties du corps, et leur conserve leur vertu ou leurs forces élémentaires, afin qu'elles puissent accomplir les fonctions qui leur sont propres. Ainsi, par exemple, c'est l'estomac et non pas l'âme qui digère; mais l'estomac ne digère que par la présence de l'âme, qui lui conserve la vertu de digérer. C'est pourquoi, lorsque l'âme se sépare du corps, toutes les fonctions de la vie animale cessent à l'instant même, comme tout mouvement dans un pendule s'arrête à l'instant même où le ressort en est cassé. Preuve évidente que l'âme intellective est le principe unique même de tout acte, de tout mouvement, de tout phénomène de la vie animale. Expliquons encore davantage cette importante doctrine, par des comparaisons empruntées à la théologie; car, l'homme ayant été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, pourquoi lui contesterait-on le droit de chercher à se mieux connaître, en regardant son auguste Original?

Saint Paul dit : « C'est en Dieu que nous vivons, que nous nous mouvons, et que nous sommes : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* (*Act.* 17). » Évidemment, par cette grande parole, l'Apôtre des gentils n'a pas voulu dire que nous ne vivons que de la vie de Dieu; que ce n'est que Dieu qui nous meut dans tous les sens, et que nous n'avons d'être que dans l'être de Dieu. Ce serait le panthéisme; ce serait rendre Dieu responsable de tous les actes humains. Le vrai sens de cette belle sentence est donc : Que, tout en *vivant* nous-mêmes, en *nous mouvant* nous-mêmes, en *étant* nous-mêmes et en nous-mêmes, nous ne vivons, nous ne nous mouvons, nous ne sommes que par la vie, par le mouvement, par l'être que Dieu nous a donnés et qu'il nous conserve. Ainsi Dieu agit en nous de deux manières : ou d'une manière immédiate, directe et particulière, comme lorsqu'il répand sa lumière dans notre esprit, sa grâce dans notre cœur; ou d'une manière médiate, indirecte et générale, en nous conservant l'être et les facultés qu'il nous a départis, et par lesquels *nous* sommes et *nous* opérons, et c'est vraiment nous,

ET NON LUI, qui faisons ce que nous faisons. Par cette distinction, l'on comprend comment il se fait que nous ne pouvons rien faire ni même être qu'en Dieu, avec Dieu, et que cependant nous pouvons agir contrairement à la volonté de Dieu ; en un mot, que nous sommes parfaitement maîtres de nos actes et seuls responsables de nos mauvaises opérations.

A l'exception près que Dieu n'est pas uni aux êtres créés d'une manière substantielle, il en est de même de l'action de l'âme intellective sur le corps ; elle agit sur lui, comme moteur, d'une manière immédiate, directe et particulière, en déterminant, par un acte de la volonté, les mouvements extérieurs de sa moitié ; et, comme forme substantielle, d'une manière médiate, indirecte, générale, conservant au corps son être, et à toutes les parties du corps les forces, les propriétés, l'aptitude par lesquelles ces parties exercent, *elles et non l'âme*, leurs fonctions spéciales. Par cette distinction, l'on s'explique aisément aussi comment il se fait que le corps ne peut rien faire, n'EST même que par l'âme et avec l'âme intellective, et que cependant il opère, à l'insu de l'âme et contrairement au désir de l'âme ; en un mot, que le corps soit en quelque sorte indépendant de l'âme, dans l'accomplissement des actes de la vie animale. En sorte que c'est une pensée presque aussi grossière et aussi niaise de supposer plusieurs âmes dans l'homme, pour se rendre compte de la pluralité de ses vies, que l'était celle des anciens manichéens, de supposer deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, pour concilier la coexistence du bien et du mal dans l'univers.

§ 93. *Suite du même sujet. Exposition de la doctrine de la théologie et de la philosophie catholiques, sur les différentes manières dont Dieu, l'Ange et l'Ame humaine* SONT DANS LE LIEU.—*Dieu, ayant créé l'homme à sa ressemblance, a conféré à l'âme humaine le privilége d'être tout entière dans le corps et dans chaque partie du corps, comme il est tout entier dans l'univers et dans tous les êtres de l'univers. — Conséquences péremptoires de cette magnifique doctrine sur l'âme, contre l'objection principale des dualistes. — L'ignorance pitoyable de ces prétendus savants, touchant cette grande philosophie, est la cause de leur erreur.*

Afin de rendre plus claire cette réponse, nous avons besoin de rappeler ici cette profonde doctrine de saint Thomas, suivie

par toutes les écoles catholiques, touchant les différentes manières dont les corps et les esprits se trouvent dans un lieu, et dont les formes substantielles se trouvent dans leurs corps. Nous consacrerons d'autant plus volontiers quelques instants à l'exposition de cette doctrine, qu'elle est plus apte à faire comprendre d'autres importantes doctrines de la philosophie chrétienne.

Tout ce qui est, quel que soit sa nature, peut, dit saint Thomas, se trouver dans un lieu; mais les corps ne sont pas dans le lieu de la même manière que l'Ange et Dieu y sont : *Esse in loco diversimode convenit corpori et Angelo et Deo* (I p., q. 32, art. 2 et 3). Les corps se trouvent dans le lieu *circonscriptivement,* parce que tout corps qui est dans un lieu y est circonscrit, selon ses dimensions et sa mesure, par le lieu qu'il occupe : *Corpus est in loco* CIRCUMSCRIPTIVE, *quia commensuratur loco.* L'Ange n'est ni renfermé dans le lieu où il est, ni mesurable par lui ; il est déterminé par lieu, en tant qu'il est dans un lieu de manière à ne pas être à la fois dans un autre ; il n'est donc pas *circonscriptivement,* mais *definitivement* dans le lieu : *Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed* DEFINITIVE, *quia ita est in uno loco, quod non in alio.* Mais Dieu, étant infini et ne pouvant être ni *circonscrit* ni *défini* par aucun lieu, et étant partout, ne se trouve ni circonscriptivement ni définitivement dans le lieu : *Deus autem nec circumscriptive, nec definitive, quia est ubique.*

L'Ange (et à plus forte raison Dieu) est dit *être dans un lieu,* en tant qu'il exerce sa vertu dans ce lieu, de manière à ce que le lieu en soit immédiatement affecté. Il est donc dans le lieu en qualité de CONTENANT parfait, et non en qualité de contenu : *Angelus dicitur esse in loco, per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum, per modum continentis perfecti.* Tout ce à quoi l'Ange applique immédiatement sa vertu est censé un lieu par rapport à lui, bien qu'il n'y ait pas continuité (espace continu) : *Totum illud, cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus ejus ; licet non sit continuum.* C'est ainsi que l'Ange *est dans* l'âme qu'il éclaire, garde et dirige ; et que, mais d'une manière encore plus complète et plus parfaite, Dieu habite dans l'âme qu'il possède par son amour et sanctifie par

sa grâce : quoique l'âme ne soit pas un *Continu* non plus.

Ainsi donc, l'Ange n'est pas dans le lieu, comme dans un point de l'espace, car le point de l'espace est une partie indivisible de l'espace, qui cependant est toujours un site; tandis que l'Ange est un être indivisible, lui aussi, mais étranger à tout ce qui est dans le genre de la quantité et du site : *Nam punctum est Indivisibile habens situm; sed Angelus est Indivisibile extra genus quantitatis et situs*. Il n'a donc pas besoin qu'on lui détermine un lieu indivisible *selon le site*, mais un lieu, divisible ou indivisible, plus grand ou plus petit, selon qu'il applique volontairement sa vertu à un corps grand ou petit : ce corps fût-il même un corps grand ou petit, et alors tout ce corps, auquel il attache sa vertu, lui correspond comme étant son lieu : *Unde, non est necesse, quod determinetur ei unus locus, indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus; et sic totum corpus, ad quod per suam virtutem applicatur, correspondet ei sicut locus.*

Quant à Dieu, la théologie chrétienne enseigne qu'il existe en trois manières dans toutes les choses créées : par *présence*, par *puissance* et par *essence*. Exister, dans les choses créées, par *présence*, c'est les connaître actuellement toutes. S'y trouver par *puissance*, c'est opérer à leur égard, les créant et les conservant. Y être par *essence*, c'est être présent à tout, selon sa propre substance et sa propre entité. Cette troisième manière d'être de Dieu, dans toutes les créatures et au delà, constitue proprement le grand attribut de son immensité. Par cet attribut, Dieu est infiniment partout : dans le monde, il est en soi-même et dans les choses créées ; hors du monde, il est seulement en lui-même, comme il y était avant la création du monde; et de plus il est hors du monde de tous les côtés (*undequaque*) par la diffusion infinie de son entité, et non par une présence locale, ou comme dans un lieu réel, car toute créature étant dans le monde, il n'y a pas de vrai lieu hors du monde. Mais cette diffusion infinie de son entité n'est pas de l'extension *formelle;* car être formellement étendu, c'est avoir des parties hors des parties, par rapport au lieu : ce qui ne saurait convenir à la simplicité de la nature divine ; mais c'est de l'extension *virtuelle,*

infinie, en tant que, par son immensité, il coexiste, selon toute sa simple entité, avec tout lieu et avec toute créature existante, et qu'il est en même temps apte à remplir, sans la moindre mutation ou circonscription de son être, tous les lieux et tous les espaces possibles, multipliés à l'infini. Enfin, la nature divine étant une et indivisible, non-seulement Dieu existe *tout* entier, hors de tout lieu, auprès de lui-même et en lui-même ; mais encore il existe tout entier dans tous *les* lieux, dans tout *le* lieu et en chacune des parties de chaque lieu : *Totus extra omnem locum, et quidem apud se ipsum, et in se ipso, et totus in toto loco, et totus in qualibet parte loci.*

Saint Thomas a dit : « Dieu est tout entier dans tous les êtres ensemble et dans chaque être, comme l'âme est dans le corps et dans chaque partie du corps : *Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, sic Deus est totus in omnibus et singulis* (I p., q. 8, art. 2 et 3). » A plus forte raison l'on peut dire que l'âme humaine est dans son corps comme l'ange dans son lieu ; c'est-à-dire comme CONTENANT le corps, et non comme étant contenue par le corps ; parce que, d'après le même Docteur, loin que le corps contienne l'âme, c'est plutôt l'âme qui contient le corps, et fait que les différentes parties du corps soient *un* corps et ce corps : *Magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.* A plus forte raison encore peut-on dire que l'âme est dans le corps non *circonscriptivement* mais *définitivement*, en tant que le corps la détermine par rapport au sujet de sa vertu, mais qu'elle n'est ni mesurable ni circonscrite par le corps ; et que le corps ne lui correspond comme un lieu où elle *est*, qu'en tant que *ce* corps, auquel elle est unie, et non pas un autre corps, est le sujet de ses opérations.

C'est qu'en créant l'âme humaine d'une nature non *égale*, mais *semblable à la sienne* (*ad similitudinem Dei factus est homo*), d'une nature simple et spirituelle, Dieu lui a conféré, dans une certaine mesure, non-seulement l'être, l'intelligence, la sagesse, la puissance, la bonté, mais, en certaine manière, l'immensité aussi ; en sorte qu'elle est en elle-même, hors du corps et dans le corps, comme Dieu est en lui-même, hors du monde et dans le monde. Elle est en elle-même, parce qu'elle subsiste en elle-même et par elle-même ; se connaît elle-même, opère en elle-

même, accomplit, à elle seule, les actes sublimes de la vie intellective, la génération des idées, de la raison, du verbe intérieur et la production des actes de la volonté. Elle est dans le corps, sans y être entièrement enfermée ; car, par la pensée, elle peut se transporter hors du corps, se promener par l'univers, et même hors de l'univers. Elle est dans le corps par *présence*, parce qu'elle connaît une partie des phénomènes qui s'opèrent dans son corps. Elle y est par *puissance*, parce que, moteur du corps, elle le meut comme bon lui semble et le transporte où il lui plaît; forme substantielle du corps, elle le fait *être*, le conserve dans son être, fait *être* toutes les parties du corps, et leur conserve les vertus, les aptitudes, les facultés requises pour accomplir les actes auxquels elles sont destinées. Elle y est enfin par *essence*, parce que, simple et indivisible, elle ne s'étend pas par tout le corps et hors du corps, *formellement*, ce qui est le propre de la substance matérielle, mais *virtuellement*, comme il convient à sa nature spirituelle. Et, enfin, elle est aussi tout entière dans tout le corps, et tout entière dans chaque partie du corps ; comme Dieu est tout entier dans tout le lieu, et en chacune des parties de chaque lieu. Seulement, cette manière d'être de Dieu, en tout, lui est propre, nous le répétons, par la diffusion de son entité infinie et de son immensité; tandis que l'âme humaine n'est de la même manière dans le corps, que parce qu'elle est *forme*, non *accidentelle*, mais *substantielle* du corps. Voici encore d'autres belles et profondes considérations de saint Thomas, sur cette mystérieuse manière dont l'âme est dans le corps :

« La forme substantielle est la perfection non-seulement du tout, mais aussi de chacune de ses parties. Car un tout, composé de parties ayant chacune son être, est une agrégation de différents êtres *accidentellement* unis, un tout accidentel, comme une maison, dont les parties ont et conservent leur être, même après leur union : la forme donc qui ne donnerait pas un être commun aux parties du tout, ne serait semblable qu'à la forme que l'architecte a donnée aux pierres et au bois, pour en former une maison ; ce serait une forme artificielle et purement *accidentelle*. Puisque donc l'âme est *forme substantielle*, elle doit être la forme et l'acte non-seulement du tout, mais

de chacune des parties, et c'est elle qui doit leur donner l'être. C'est pourquoi, lorsque l'âme en est partie, ce n'est que dans un sens fort vague et fort équivoque qu'on appelle *animal* ou *homme* le corps qui reste ; c'est dans le même sens que l'on appelle *animal* un animal *peint* ou de pierre. Il en est de même de la main, des yeux, de la chair et des os du cadavre : on ne continue à nommer ainsi ces parties que dans un sens très-étendu et impropre, pour indiquer plutôt ce qu'elles étaient que ce qu'elles sont ; car à la vérité ces parties ne sont plus ni main, ni yeux, ni chair, ni os, puisqu'elles ne sont plus aptes à remplir les fonctions propres de ces organes. Tout ce qui demeure dans son espèce, même après la dissolution du tout, comme les pierres et le bois d'une maison démantelée, conserve les propriétés et l'opération propres à l'espèce. Mais, au départ de l'âme, les différentes parties du corps humain n'ont plus l'opération de leur espèce, ne sont plus des organes des différentes fonctions de la vie animale ; donc il est évident que ces parties n'ont pas d'être à elles, puisqu'elles ne peuvent plus exécuter aucun acte propre lorsque l'âme s'en est séparée.

« Or tout acte premier ou toute forme est et doit être dans la chose dont il est forme ou acte ; mais l'âme est forme et acte non-seulement de tout le corps, mais aussi de chaque partie du corps : donc elle est non-seulement dans tout le corps, mais aussi dans chaque partie du corps (1). »

Non-seulement l'âme est, mais elle est *tout entière* dans tout

(1) « Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et qualibet parte corporis ; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quæ non dat esse singulis partibus, est compositio et ordo : sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur *animal* et *homo* nisi *equivoce*, quemadmodum *animal* pictum vel lapideum, ita est de manu et oculo aut carne et osse. Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet parte corporis (1 p., q. 8). »

le corps et dans chaque partie du corps. « La *totalité*, poursuit saint Thomas, est de trois espèces. 1° Il y a une totalité qui peut être coupée en parties *quantitatives* : c'est la totalité de toute ligne ou de tout corps. 2° Il y a la totalité qui peut se diviser en parties purement *rationnelles* ou dans les parties de l'essence de la chose : comme la chose définie peut se résoudre dans les parties de sa définition, et tout composé substantiel, dans la forme et la matière. 3° Il y a, enfin, la totalité *potentielle*, qui se divise selon les différents degrés de vertu qu'elle déploie (1).

« La totalité de la première espèce ne peut nullement convenir à l'âme humaine, qui, substance simple et spirituelle, est indivisible, et ne peut se partager en parties *quantitatives*. Ce n'est donc point par une partie d'elle-même qu'elle se trouve dans un endroit du corps, et par une autre partie dans un autre endroit du même corps. Elle ne se trouve pas plus tout entière dans tout le corps et dans chaque partie du corps, par la totalité de la dernière espèce, ou par la totalité potentielle, ou selon toutes ses facultés, parce qu'elle n'est que par la puissance visive dans l'œil, par la puissance d'auscultation dans l'oreille, et par la puissance sensitive dans le reste du corps.

« Ainsi, quoique présent tout entier partout, par son entité infinie, Dieu se trouve cependant d'une manière spéciale dans certains lieux et dans certains êtres, comme dans le ciel, dans les temples et dans l'âme des Saints, à cause des effets tout spéciaux et sublimes qu'il exerce dans ces lieux et dans ces êtres, en répandant plus largement sur eux les richesses de sa bonté. Ce n'est donc que par la totalité de la seconde espèce, ou par la totalité de son essence, *diversifiant*, selon les parties du corps, les effets de ses facultés, que l'âme se trouve tout entière dans le corps et dans chaque partie du corps (2) : comme,

---

(1) « Triplex est totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes « quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam totum quod dividitur « in partes rationis et essentiæ, sicut definitum in partes definitionis et com- « positum resolvitur in materiam et formam. Tertium totum est potentiale « quod dividitur in partes virtutis (*Loc. cit.*). »

(2) « Quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per « accidens, sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secun- « dum totalitatem virtutis et essentiæ, non autem secundum totalitatem vir-

en quelque sorte, c'est par son essence que, diversifiant selon les lieux et les êtres les effets de ses attributs, Dieu se trouve tout entier dans tout l'univers et dans chaque partie de l'univers.

Voilà de la science et du savoir, voilà de la vraie philosophie de l'âme; voilà ce dont nos prétendus savants ignorent même les premiers mots. Et c'est, hélas! dans cet état de pauvreté et de dénuement de tout esprit philosophique qu'ils se posent en philosophes et en pédagogues de l'humanité. C'est à faire pitié!

Oh! si l'école vitaliste eût soupçonné, même de loin, ces sublimes et magnifiques doctrines de la vraie philosophie, qui seules peuvent donner la connaissance philosophique de l'homme par Dieu et de Dieu par l'homme, elle aurait rougi d'avoir attribué à une âme purement organique, de sa création, des phénomènes de la vie corporelle qui ne sont et ne peuvent être, eux aussi, que le fait d'une seule et même âme, l'âme intellective de création divine; elle aurait rougi d'avoir fait du rêve de deux âmes dans l'homme le principe fondamental de l'anthropologie médicale! C'est ainsi que l'ignorance des vrais principes est une source féconde d'erreur, bien plus souvent que l'esprit d'orgueil et la mauvaise foi.

§ 94. *On réfute ce sophisme de l'école dualiste : Que la doctrine du* DOUBLE DYNAMISME *est simplement médicale. — Preuves nombreuses que cette doctrine est, tout bonnement, une ancienne hérésie, condamnée constamment par l'Église.*

Nous venons de mettre à néant les objections des Dualistes contre notre doctrine; maintenant nous devons faire justice des sophismes et des prétendues autorités dont ils étayent la leur, et prouver une fois de plus que, comme le disaient les anciens, une mauvaise cause perd plus qu'elle ne gagne à être défendue: *Causa patrocinio non bona pejor erit.*

Le premier de ces sophismes que, dans sa lettre à M. le docteur Sales-Giron, M. Pécholier, le fidèle héraut de M. Lordat, a ex-

---

« tutis, quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte « corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic « de aliis (*Loc. cit.*). »

posé, avec la simplicité d'un enfant et la bonne foi d'une âme honnête (REVUE MÉDICALE, *mars* 1858, *pag*. 282), est « que la doctrine du double dynamisme, purement physiologique, est des plus innocentes, au point de vue religieux ; que le médecin chrétien peut la suivre en toute sûreté de conscience, et que le théologien n'a rien à y voir. » Eh bien ! c'est le contraire qui est vrai. La doctrine de la *pluralité des âmes dans l'homme* est une doctrine en opposition flagrante avec l'esprit et la lettre des Livres saints et avec l'enseignement de la théologie catholique ; elle est tout bonnement une hérésie, condamnée mille fois par l'Église.

D'après l'histoire biblique de la création, l'homme n'est que le composé d'un corps formé du limon de la terre et d'*une* âme créée par le souffle de Dieu, et, ainsi que tout ce qui vit sur la terre, il n'a qu'UNE âme vivante : *Omnibus viventibus, in quibus est anima vivens* (Gen. I) : c'est-à-dire, une seule âme, un seul principe *dynamique* de tout son être, un seul principe de vie.

Conformément à cette révélation du Code sacré, il est dit, dans le symbole de saint Athanase, que, Dieu parfait, Jésus-Christ est aussi homme parfait, ou homme composé d'une âme rationnelle et de la chair humaine : *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.* Ainsi, l'homme n'a pas deux âmes, l'une intellective et l'autre sensitive, mais une seule et même âme, l'*âme rationnelle,* et cette âme unique, incorporée à la chair, l'anime, la vivifie et en fait l'homme naturel, l'homme PARFAIT : *Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistit.*

Cette même doctrine est rappelée dans tous les canons des conciles œcuméniques, touchant le mystère de l'Incarnation. Au concile d'Éphèse, on s'est ainsi exprimé : « Comment avons-« nous, selon saint Paul, communiqué à la chair et au sang ? si « ce n'est parce que l'âme humaine, *unie à la chair,* a, par son « adjonction intime à cette chair, complété cet être animé, rai-« sonnable, qu'on appelle l'homme (1). »

Au chapitre *Firmiter* du concile de Latran, sous Innocent III,

---

(1) « Quomodo carni et sanguini communicavimus ? Anima humana, carni « unita, unum et illud quidem per sui adjunctionem ratione præditum ani-« mal complevit, hoc est hominem (LABBE, t. III, p. 798). »

on trouve cette sentence : « Dès le commencement du temps, Dieu forma du néant, par sa toute-puissante vertu, un double ordre de créatures, spirituelles et corporelles, c'est-à-dire les anges et le monde; puis il créa l'homme, qui n'est qu'un composé d'ESPRIT et de CORPS : *Sua omnipotenti virtute, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam, quasi communem spiritu et corpore.* » Il n'y a donc d'autre principe, d'autre moteur du corps, d'autre âme dans l'homme que l'esprit ou l'âme intellective. Les Pères du concile de Francfort ont dit : « Nous n'ignorons pas que la *na-* « *ture humaine* ne résulte que de DEUX substances : l'*âme* et la « *chair*. Car la terre, dont la main du souverain Artisan a formé « avec un artifice si incompréhensible et d'une si admirable ma- « nière le corps de l'homme, *n'a été animée* que du souffle de « Dieu. En sorte qu'on ne doit pas chercher à deviner comment « l'âme et le corps ne sont qu'*un* seul et même individu, l'homme « parfait ; car, pour être si intimement unis, l'*esprit et la chair* « n'en sont pas moins deux substances tout à fait différentes (1). » Le concile de Vienne a formulé dans ces termes l'Incarnation du Verbe : « En nous appuyant, avec une parfaite sécurité, sur le « fondement de la foi catholique, nous confessons hautement, « avec toute la sainte Église, que le Fils unique de Dieu ne s'est fait « vrai homme, tout en demeurant vrai Dieu en lui-même, qu'en « prenant, unies entre elles, *les parties* qui constituent notre na- « ture, c'est-à-dire un corps humain passible et une âme intel- « lective ou rationnelle qui, par elle-même, a *informé* vraiment « et essentiellement le corps (2). »

---

(1) « Non ignoramus ex *duabus substantiis* humanam subsistere naturam, « ex anima nimirum et carne. Ex flatu namque animata est terra, tam incom- « prehensibili arte, mirabilique modo summi Artificis manu configurata, ut « investigari plenius nequeat qualiter unum sit anima et caro, quæ perfectum « efficiunt hominem, et tamen diversa sit substantia carnis et spiritus (LABBE, « t. IX. p. 72). »

(2) « Fidei catholicæ fundamento firmiter inhærentes, aperte cum sancta « Ecclesia confitemur unigenitum Dei Filium... partes nostræ naturæ simul « unitas (ex quibus ipse in se verus Deus existens, verus homo fieret) huma- « num videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ip-

Ainsi donc, d'après l'enseignement des conciles généraux ou de l'Église, le Verbe éternel n'est homme que parce qu'il a pris *une âme intellective et un corps* parfaitement semblable au nôtre. L'âme humaine est donc l'esprit, et l'esprit est l'âme : c'est l'âme intellective, et non pas une âme d'une autre espèce, qui est unie au corps, et qui est le principe vital du corps, en même temps que le principe des actes de l'intelligence. Les parties constituant l'homme ne sont ni trois, ni quatre, mais *deux :* l'esprit et la chair; et c'est de l'union intime, substantielle du principe raisonnable à une chair *dépourvue* de tout autre principe *dynamique,* que se compose l'homme. Voilà la doctrine de l'Église touchant le composé humain. La doctrine du double dynanisme est donc contraire à la foi de l'Église.

Voici un argument plus direct. On sait déjà que c'est le propre de la forme substantielle de *substantier,* de *specifier* et d'*individualiser* la matière. On sait aussi que toute âme est forme substantielle, et, par conséquent, principe unique de tous les mouvements et de la vie du corps auquel elle est unie. Or le concile général de Vienne, ayant, comme on l'a vu, déclaré dogme de foi cette proposition : « L'âme intellective est forme substantielle du corps humain, » a, par cela même, déclaré dogme de foi que la même âme intellective, qui accomplit toutes les fonctions de l'intelligence, est aussi le seul principe *dynamique* du corps et de toutes les fonctions de la vie animale. Dire donc que l'homme a deux âmes, l'une qui exécute les actes de l'ordre intellectuel, l'autre qui produit tous les phénomènes de l'ordre physique, c'est déclarer que l'âme intellective est tout à fait étrangère à ce qui se passe dans le corps, aux mouvements, à la vie, à l'être du corps; c'est affirmer qu'elle n'a pas le moindre rapport avec le corps et qu'elle n'est pas unie substantiellement au corps ; c'est nier ouvertement que l'âme intellective *soit la forme substantielle du corps;* c'est, par conséquent, professer une doctrine formellement contraire à un dogme défini ; c'est soutenir, en propres termes, une hérésie, et encourir l'anathème

---

« sum corpus vere et per se essentialiter informantem, assumpisse (*Concil.* « *Vienn.*, LABBE, t. XV, p. 53). »

que ce concile a prononcé contre quiconque ose nier que l'âme intellective est forme substantielle du corps humain : *Si quis dixerit animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani,* ANATHEMA SIT.

Nous pouvons opposer un troisième argument, plus décisif encore. Dans le livre DES DOGMES ECCLÉSIASTIQUES, attribué à saint Augustin, et cité si souvent par saint Thomas, comme renfermant la profession de foi de tout savant vraiment chrétien, se trouve ce passage : « Nous n'admettons pas non plus « qu'il y ait *deux* âmes dans l'homme *un*. C'est l'erreur de Jacob « et des Syriens, ses partisans. Ce sont eux qui soutiennent que « l'homme a *deux* âmes, l'une *animale* qui anime le corps, et « l'autre *spirituelle* qui exécute les fonctions de la raison. Pour « nous, nous affirmons que l'homme n'a qu'une seule et même « âme, et que c'est elle-même qui, en même temps, vivifie le « corps auquel elle est intimement associée, et se gouverne « elle-même par les lumières de la raison : *Neque duas animas « dicimus in homine* UNO, sicut Jacobus et alii Syriorum scribunt ; « unam *animalem,* qua animetur corpus ; et alteram *spiritualem,* « quæ rationem ministret. *Sed dicimus* UNAM et EAMDEM *esse « animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et « semetipsam sua ratione disponit* (*Lib.* ECCLESIAST. DOGMAT., « *cap.* 15, *in princip.*, t. III *Opp. D. Augustini*). »

Voilà donc un exposé, le plus précis, le plus exact de la question qui nous occupe ; et voilà la doctrine du *double dynamisme* ou des *deux âmes dans l'homme,* qu'on ose présenter comme une découverte moderne, convaincue d'être une doctrine professée par d'anciens sectaires, les Jacobites, stigmatisée, depuis mille ans au moins, dans les termes les plus formels, comme une hérésie bien caractérisée, et repoussée par tous les savants catholiques. Rien n'est plus clair.

Ce n'est pas là le seul témoignage de la tradition catholique qu'on puisse citer contre la doctrine *des deux âmes*. Dans son traité *De l'Ame,* Tertullien la combat comme étant l'un des blasphèmes des manichéens et des gnostiques (*De Anima*).

Théodoret nous la présente comme l'une des hérésies des Apollinaristes, car « c'est des philosophes étrangers (au chris« tianisme), dit-il, qu'Apollinaire a appris la distinction de

« l'*âme* et de l'*esprit*. C'est une erreur contraire aux saintes « Écritures qui enseignent que l'homme se compose d'*une* âme « et d'un corps (*Epist.* 155). » Ailleurs, le même auteur parle de cette erreur d'Apollinaire, dans les mêmes termes qu'elle est aujourd'hui professée à Montpellier : « Apollinaire, ajoute-« t-il, prétend que l'homme est composé de trois substances : « du corps, de l'*âme vitale* et de l'*âme raisonnable*, qui s'appelle « Intelligence (*Dialog.* 2, *advers. Eutych.*). »

Anastase le Bibliothécaire nous apprend que Photius avait trempé, lui aussi, dans cette erreur ; car il enseignait que l'homme est composé de *deux âmes*, et il en fut repris comme d'*une très-pernicieuse erreur* par le philosophe Constantin, personnage d'une grande sainteté (*Préf. au* 8e *conc. génér.*).

Il est donc évident que la doctrine des deux principes *dynamiques* dans l'homme, l'un *intellectif* et l'autre *vital*, n'est, ni plus ni moins, qu'une hérésie qui date de dix-sept siècles, qui, ayant reparu à différentes époques, n'a été enseignée que par des hérétiques, et qui, comme telle, a toujours été combattue par les savants catholiques et condamnée par l'Église.

Il faut donc être bien ignorant et bien aveugle pour venir l'enseigner au dix-neuvième siècle comme une nouvelle conquête du génie progressif de la médecine, et comme une théorie irréprochable au point de vue de l'enseignement catholique. Mais, quelque regrettable qu'elle soit, une pareille ignorance n'a rien d'étonnant dans un temps où des hommes qui prétendent savoir tout en sont, par rapport au catéchisme, où un élève de septième en est par rapport à la latinité.

§ 95. *Impertinence d'un médecin de vouloir enseigner aux Ecclésiastiques l'Écriture sainte et la théologie.—On commence par réfuter les autorités invoquées en faveur du double dynamisme. — Les mots* ESPRIT *et* AME *ne signifient pas, dans les Livres saints, deux substances distinctes, mais deux facultés de la même âme dans l'homme. — Le Verbe intérieur de l'intellect. — Interprétation ridicule donnée par les théologiens dualistes du mot* CONTRITION. — *C'est se brouiller en même temps avec la Théologie, la Grammaire et le Sens commun.*

Nous devons rendre cette justice aux dualistes de la nuance de M. Pécholier que, malgré leur imprudente excursion, que nous venons de signaler, sur le terrain de l'enseignement religieux, ils

sont du moins restés médecins. M. Lordat a pensé pouvoir s'élever plus haut, et, après avoir recueilli tant de légitimes lauriers dans le professorat de la médecine, il s'est cru en état de donner des leçons de théologie. Nous n'exagérons rien; dans sa fameuse brochure, citée plus haut et intitulée : *Accord de la doctrine anthropologique de Montpellier avec l'enseignement religieux*, avec la force du raisonnement, avec la douceur et la grâce des formes qu'on lui connaît, il a appris aux théologiens qui lui ont fait de l'opposition qu'ils n'ont pas le sens commun, et que, dans tous les cas, ils ne comprennent pas leur Bible et leur saint Augustin aussi bien que lui, M. Lordat, comprend son Hippocrate et son Galien. « Comment ? nous a-t-il dit d'un air de triomphe, vous ne savez donc pas que le dogme du *double dynamisme* se trouve, en toutes lettres, dans l'Écriture sainte et dans les Pères de l'Église ? » (*Accord*, etc., p. 17 et suiv.) Et là-dessus, de déployer une érudition théologique qui étonne.

Ce n'est pas que, comme l'a fait observer, à propos de ce théologien improvisé, la REVUE MÉDICALE, ce n'est pas que la médecine moderne se préoccupe beaucoup de la religion et de l'orthodoxie; mais c'est que M. Lordat est trop bon logicien pour ne pas avoir vu qu'il fallait une clef à la voûte de son édifice, et pour la chercher ailleurs que dans l'enseignement religieux. Seulement, on n'a pas trouvé tout à fait logique que, dans le besoin de s'appuyer sur l'autorité de l'Église, il se soit institué autorité lui-même, qu'il se soit fait lui-même l'Église, ou qu'il ait interprété à sa guise l'enseignement de l'Église ; ce qui est faire du protestantisme à l'ombre et à la faveur du catholicisme.

La trinité humaine du prophète de Tilly est, comme nous l'avons fait remarquer, bien autre chose que celle du docteur de Montpellier. Dans celle-là, l'*âme* humaine est toujours l'âme humaine ; seul, l'*esprit* humain est nouveau, car il n'est qu'un ange déchu, *incarné* dans l'homme. Dans celle-ci, l'*esprit* humain, au contraire, est toujours l'esprit humain, et, seule, l'âme est nouvelle ; car elle n'est qu'une substance simple, étrangère à toutes les œuvres de l'intelligence, et chargée exclusivement de l'organisme humain. Cependant les théologiens de ces deux trinités si différentes les appuient à peu près sur les mêmes textes des livres saints et des Pères.

Comme le LIVRE D'OR, qui renferme les impiétés de Michel Vintras, a paru quelques années avant la brochure dans laquelle M. Lordat a déposé ses excentricités, on pourrait croire que le professeur a copié le prophète. Cela a pu d'autant plus facilement arriver, qu'absorbé par ses profondes études sur les auteurs de médecine, M. Lordat paraît n'avoir pas eu le temps de lire une seule page des livres ecclésiastiques ; et qu'il a bien pu, par conséquent, emprunter ses citations à quelqu'un du métier, qui, ayant écrit avant lui, a semblé avoir écrit pour lui. Vintras lui-même, occupé de la fabrique de ses cartons, qui ne lui a pas porté bonheur, n'a pu puiser en lui-même, ni dans les livres écrits, les doctrines et les citations contenues dans le LIVRE D'OR ; aussi avoue-t-il modestement avoir tout appris par révélation d'en haut. C'est le Seigneur lui-même, la sainte Vierge, saint Joseph et saint Michel, qui ont été ses instituteurs; et c'est surtout un archange, inconnu jusqu'ici, et appelé Sadraniel, son *esprit* céleste à lui, *incarné* en lui, qui l'a éclairé, en lui parlant à chaque instant; car on comprend que la grandeur, la sainteté et surtout la pureté d'un personnage tel que Vintras, exigeaient que l'esprit qui lui était échu ne fût qu'un archange.

A la différence que le docteur les a ramassées sur la terre, et que l'évangéliste les a reçues en ligne droite du ciel, les autorités par lesquelles ils démontrent l'orthodoxie de leur trinité respective sont les mêmes. En les expliquant donc, ces autorités, dans leur sens véritable, dans le sens de l'Église, nous ferons d'une pierre deux coups, nous désarmerons, une bonne fois pour toutes, deux grossières erreurs, deux hérésies qui se reproduisent sans cesse, sous des formes nouvelles, ou plutôt une même erreur, une même hérésie à double face.

Pour nos sublimes interprètes de l'Écriture, la distinction réelle, substantielle entre l'âme et l'esprit, ou le dualisme animique, se trouverait d'abord en toutes lettres, dans ces paroles de la sainte Vierge : « *Mon âme* glorifie le Seigneur, et *mon esprit* « a tressailli d'allégresse en Dieu, mon Sauveur : *Magnificat* « *anima mea Dominum ; et exultavit spiritus meus in Deo, salu-* « *tari meo ;* » comme aussi dans le psaume, dans lequel l'esprit du prophète demande à *son âme* : « Pourquoi es-tu triste, au

« point de me troubler? *Quare tristis es, anima mea, et quare « conturbas me?* »

Quelle niaiserie! N'est-il pas reçu dans le langage humain d'attribuer quelquefois ce que l'homme fait à la puissance, à l'organe, par lesquels il le fait? Ne dit-on pas souvent: « Ma mémoire me fait défaut; — Mon intellect ne comprend pas; — Ma volonté n'en veut pas; — Mon cœur ne bat pas; — Mon estomac ne digère pas; — Mes pieds ne veulent plus marcher? » — Or qui a jamais conclu de cette façon de s'exprimer, commune à tous les hommes, que la mémoire, l'intellect, la volonté, le cœur, l'estomac, les pieds, sont des êtres divers, des substances différentes, des âmes distinctes l'une de l'autre, et que l'homme a, au moins, une bonne douzaine d'âmes?

Est-ce qu'il n'est pas d'un usage universel que l'homme emploie le mot *âme* pour indiquer ce qui se passe dans sa partie sentimentale, et le mot *esprit* pour signifier les opérations de sa partie intelligente? Est-ce que, par les termes *esprit* et *âme*, on a entendu autre chose que la différente manière dont la faculté de comprendre et celle de *sentir*, de la même âme, sont affectées et dont elles opèrent? Dire donc que, par ces deux termes, l'auguste Mère de Dieu a désigné deux êtres, deux substances distinctes, résidant en elle, c'est dire que les hommes reconnaissent un double soleil, parce qu'ils appellent le même soleil, tantôt *lumière* et tantôt *feu*.

Tout être qui a l'intellect, dit saint Thomas, a aussi la volonté, comme tout être qui a le sens a aussi l'appétit animal: *In quolibet habente intellectum, est voluntas: sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis*. Tout être intelligent est donc double dans son unité, car il est intellect et volonté; mais c'est là une dualité de puissances, et non une dualité de substances ou de natures (1).

---

(1) Ailleurs, le Docteur angélique a ainsi expliqué la raison pour laquelle la *même* âme humaine se dit *âme* et *esprit*: « Il faut bien considérer, a-t-il dit, « que l'âme *rationnelle* est vraiment et en même temps *âme* et *esprit*. On la « dit *âme*, à cause de la vertu qu'elle a commune avec toute autre espèce d'â« mes, la vertu d'animer le corps et de lui donner la vie. C'est pourquoi l'É« criture a dit de l'homme, qui venait de recevoir l'âme, *qu'il devint une* « *âme vivante*, c'est-à-dire une âme vivifiant un corps. Mais on appelle aussi

Dans le langage de l'Écriture sainte et des Pères, comme dans le langage ordinaire des peuples chrétiens, les mots *esprit* et *âme* sont employés indistinctement l'un pour l'autre, et tous les deux pour signifier tout entière la partie la plus noble de l'homme, la substance simple, spirituelle, douée de deux nobles puissances, l'intellect et la volonté.

C'est ainsi que Jésus-Christ lui-même a appelé indistinctement âme et esprit cette noble partie de son humanité sainte ; il l'a nommée *âme*, lorsqu'il dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Et il l'a nommée *esprit*, lorsqu'il s'écria : « Père, je remets mon « esprit entre vos mains. » Et c'est ainsi que saint Jean, en rapportant la mort du Seigneur a dit : « Et, baissant la tête, il rendit « *son esprit ;* » au lieu de dire, « rendit *son âme.* » Saint Paul en a fait de même. Tantôt il appelle *âme* l'esprit, comme lorsqu'il dit : « Je me dévouerai très-volontiers pour vos *âmes ;* » et tantôt il a appelé *esprit* l'âme, comme dans ce passage : « Soyez fer« vents par rapport à l'*esprit.*—Si, en secondant les mouvements « de l'*esprit*, vous mortifiez les faits de la chair.— Que la grâce « de Dieu soit avec votre esprit. » Mais si, dans ces passages et dans mille autres qu'on pourrait tirer de la Bible, des Pères et des écrivains ecclésiastiques, le mot *âme* signifie aussi l'esprit de l'homme, et le mot *esprit* signifie aussi son âme, il est également ridicule de dire, comme le veut Vintras, que le mot *esprit* signifie un ange, dans l'homme, distinct de l'esprit qui anime l'homme ; et que le mot *âme,* comme le prétend M. Lordat, désigne le principe vital, distinct de l'âme intellective de l'homme.

« l'âme rationnelle *Esprit*, à cause de la vertu, toute propre à elle, et que « nulle autre espèce d'âmes ne partage, d'être une substance immatérielle et « INTELLIGENTE : *Considerandum est, quod anima rationalis, et anima est et « spiritus. Dicitur autem esse* ANIMA, *secundum illud quod est sibi com« mune cum aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur,* « GENESI, II : « *Factus est homo in animam viventem,* » *id est, vitam corpori « dantem : sed* SPIRITUS *dicitur, secundum illud quod est proprium sibi, et « non aliis animabus, quod, scilicet, habeat virtutem intellectivam imma« terialem* (1 p., q. 97, art. 5). » Rien n'est plus précis, ni plus clair, ni plus concluant, que cette explication, contre l'abus que font les dualistes des mots *Esprit* et *Ame*.

Dans la langue française, en particulier, qui est si philosophique, on dit communément : « Il a beaucoup d'esprit.— C'est un esprit élevé, ou un faible esprit. » — Et : « Il a de l'âme. Je vous aime de toute mon âme. » Mais, en pareils cas, on distingue l'esprit et l'âme, non comme deux substances, deux natures, deux êtres, deux agents résidant dans l'homme, mais comme deux facultés, deux puissances, et, si on le veut, deux parties de la même substance, du même agent, du même être.

Quant aux mots du Psaume qu'on nous oppose, pourquoi dans ce Psaume le prophète n'aurait-il pas, d'après le style éminemment poétique des livres saints, traduit par des paroles l'un de ces entretiens ineffables que l'intelligence humaine a avec elle-même? Et pourquoi serait-on obligé d'attribuer à deux intelligences, à deux âmes différentes, existant dans le même homme, ce dialogue prophétique, qu'il est si simple, si naturel d'attribuer aux différentes facultés de la même intelligence ou de la même âme? Parce que messieurs les dualistes ne comprennent pas un mot à ces merveilleux phénomènes de l'âme humaine, et que, dans l'épaisseur de leur esprit, ils ne peuvent se décider à admettre des entretiens possibles qu'entre deux êtres substantiellement différents, est-ce une raison pour qu'il en soit ainsi?

Ils insistent d'un ton railleur : « Quelles sont ces facultés, « ayant chacune un verbe parlé, par lequel elles s'interrogent « et se répondent ? » Eh oui, messieurs, il y a vraiment le verbe des facultés humaines, comme il y a le Verbe des Personnes divines. C'est la parole intérieure, c'est le verbe de l'homme, pâle image de la parole intérieure, du Verbe de Dieu, le verbe que saint Augustin appelle le fils de l'intelligence, *prolem mentis*. Les divines Personnes ne se parlent-elles pas entre elles, d'une manière ineffable, dans les profondeurs de la même nature divine, sans que, pour cela, elles soient trois natures distinctes, trois Dieux? Pourquoi les trois puissances de l'homme, qui, d'après les deux plus grands docteurs, saint Augustin et saint Thomas, d'accord avec tous les Pères de l'Église, comme on l'a vu, représentent, d'une manière très-imparfaite sans doute, les divines Personnes, ne sauraient-elles pas se parler dans les profondeurs de la même intelligence, sans que pour cela elles non plus soient trois êtres

distincts ? Et pourquoi cette intelligence, substantiellement une, ne saurait-elle s'entretenir avec elle-même, en elle-même ? Si ces théologiens de magasin et de théâtre anatomique n'entendent rien à ce grand mystère de l'homme, fidèle reflet du plus grand des mystères de Dieu, ce n'est pas parce que l'Écriture sainte n'en a rien dit, ou qu'elle dit ce qu'ils lui font dire ; mais bien plutôt, parce que, peut-être, tout éclairé qu'il soit par les lumières du ciel, leur *esprit* rampe encore trop lourdement sur la terre.

La théologie *dualiste* a fait une découverte plus merveilleuse encore : « La préposition *cum* (avec), nous dit-elle, marque évi- « demment une dualité intelligente, ou l'action de deux opéra- « teurs. Donc rien que le mot *conscientia* (conscience), composé « de *cum* et *scientia*, et le mot *contritio* (contrition), formé de « *cum* et *trituratio*, deux termes du langage chrétien, sont une « preuve évidente que dans l'homme il y a deux esprits ou « deux âmes distinctes, qui *savent ensemble*, *cum sciunt*, et qui, « toutes deux coupables, *se brisent ensemble* le cœur, *conterunt*, « ou se repentent ensemble. »

O l'étonnant raisonnement ! ô le rude coup que, par ce raisonnement, le double dynamisme porte à ses ignorants antagonistes ! Voilà donc le système ayant raison de leurs chicanes rien qu'avec une préposition, avec trois lettres, avec une syllabe bien comprise ! On ne s'est jamais débarrassé, à moins de frais et *avec* de plus faibles moyens, d'un incommode adversaire ! C'est un nouveau Samson, terrassant avec la mâchoire d'un âne de nouveaux Philistins.

Cependant ces nouveaux Philistins, abattus, ne sont pas, comme les anciens, restés sur le carreau. Ils se relèvent de leur chute, et les voilà qui se redressent plus audacieux que jamais, et reviennent à la charge, encouragés et soutenus par leur saint Thomas, qui, se trouvant placé trop haut, n'a pu être atteint dans la mêlée.

Voulant prouver que la conscience n'est pas même une puissance, mais un acte, saint Thomas dit positivement : « D'après « l'étymologie du mot, *conscience* signifie l'*ordre de la science* « *vers une chose* : car on dit *conscience*, comme voulant dire *la* « *science* AVEC une autre chose : *Conscientia, secundum proprie-* « *tatem vocabuli, importat ordinem scientiæ ad* ALIQUID, *nam*

« *conscientia dicitur scientia cum aliquo* (ablatif neutre, *cum* « *aliqua re*). » (I p., q. 80, a. 13.)

Saint Paul n'a-t-il pas dit que la conscience de l'homme rend témoignage à l'homme : *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum?* La conscience ne rappelle-t-elle pas à l'homme ce qu'il doit ou ne doit pas faire? Ne lui suggère-t-elle pas le bien, ne lui reproche-t-elle pas ce qu'il a fait de contraire à la loi de Dieu? C'est pourquoi saint Basile la nomme « le tribunal naturel, *naturale judicatorium;* et saint Jean de Damas « la loi de notre entendement, *lex intellectus nostri.* » La conscience n'est-elle pas l'intelligence, éclairée par la vérité, et éclairant à son tour la volonté, puissance aveugle qui ne se détermine que par la connaissance : *Nihil volitum, quin præcognitum?*

La conscience n'est donc que la raison de l'homme, parlant à sa volonté; l'intelligence de l'homme, commandant à son cœur. La conscience est donc un acte; et « cela est manifeste, continue saint Thomas, par les fonctions que, d'après la manière commune de parler, on attribue à la conscience. Car on dit, par exemple : 1° que la conscience *témoigne*, et c'est lorsque nous reconnaissons avoir fait une chose; 2° que la conscience *lie*, et c'est lorsque nous croyons pouvoir ou ne pas pouvoir faire quelque chose; 3° que la conscience *accuse*, condamne par le remords, ou bien absout et rassure, et c'est lorsque nous sentons que ce que nous avons fait est bien ou mal. Or toutes ces fonctions de la conscience sont le résultat de l'application d'une *autre* connaissance (la connaissance de la loi) aux choses que nous faisons : *Patet ex his quæ, secundum communem loquendi usum, conscientiæ tribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, accusare vel remordere, et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus.* »

Dans le langage commun, la conscience ne signifie donc pas *évidemment une dualité intelligente de deux opérateurs*, mais l'action d'un *seul et même opérateur*, opérant AVEC la connaissance de la règle des actes humains. Et la préposition *cum*, unie au mot *scientia*, signifie *évidemment* rapport, non pas à une autre intelligence, mais à une autre chose.

Mais, par l'étrange signification qu'elle a donnée au mot *conscience*, l'école dualiste doit craindre de se brouiller non-seule-

ment avec tous les théologiens et tous les moralistes, qui n'ont donné à ce mot que la signification que lui a attribuée saint Thomas; mais aussi avec tous les grammairiens de l'univers, dont les colères valent bien celles des théologiens. Car ils sont tous d'accord que le *syn* des Grecs, l'*avec* des Français, le *con* des Italiens et des Espagnols, le *with* des Anglais, le *cum* des Latins, uni à un substantif ou à un verbe, signifie non-seulement la compagnie d'une personne, mais aussi le moyen, l'instrument et même les simples circonstances concomitantes de l'opération, et que le mot conscience en particulier ne signifie pas une dualité de personnes agissantes, mais l'opération intelligente d'un même esprit, agissant *avec science, cum scientia,* ou d'après les lumières de la raison pratique.

Il en est de même du mot *contrition,* formé des mots latins *cum* et *tero;* car *conterere,* c'est *briser*, *broyer, piler, écraser, opprimer*, non pas *en compagnie d'une autre personne*, mais *tout seul,* seulement *avec* colère, *avec* rage, *avec* obstination. C'est en s'autorisant de cette signification du mot *contero* que saint Augustin a formé, lui le premier, le beau mot chrétien *contrition*, pour exprimer le sentiment du pécheur converti, et qui, par un regret profond de ses fautes, brise *avec* force, avec colère son cœur : le mot ne désigne donc que la force et la colère *avec* lesquelles toute âme vraiment pénitente se punit, dans son propre cœur, des torts qu'elle s'est donnés vis-à-vis de Dieu. C'est le résumé heureux de cette belle parole de Tertullien : « Le pé-« nitent est l'homme en colère *avec* lui-même : *Pœnitens est* « *homo irascens sibi.* »

Dire donc que le mot contrition exprime *une substance partagée entre deux* et désigne *deux coupables dans l'homme*, et conclure de ce mot que nous avons en nous un esprit céleste déchu, associé à notre âme spirituelle, ou une âme sensitive, distincte de l'âme intelligente, c'est se révolter contre toutes les idées reçues; c'est se mettre en guerre, en même temps, avec le sens commun, la théologie, la logique et la grammaire; c'est se montrer niais, en voulant être profond; c'est exposer à la risée de la foule la cause que l'on veut soutenir, et la perdre, lors même que, par d'autres raisons, elle ne serait pas déjà perdue. Car rien n'est plus ridicule que de vouloir faire accepter comme dé-

monstration, des conceptions, des rêves d'esprits malades, conceptions et rêves contre lesquels protestent la *conscience* et le langage de l'humanité.

§ 96. *Vrai sens du passage de saint Paul, sur lequel on a prétendu fonder l'orthodoxie de l'hérésie du double dynamisme.*

Les textes que nous venons d'expliquer ne sont colportés par les adeptes des sectes dualistes qu'en confirmation et à l'appui de la doctrine de la pluralité des âmes dans l'homme. Quant à la base de cette doctrine, on est allé la chercher et on a cru la trouver dans ce passage de la *Première Épître de saint Paul aux Thessaloniciens* : « Que le même Dieu de paix vous sanctifie en « tout : afin que votre esprit, ainsi que votre âme et votre corps, se « conserve entier et sans reproche, pour l'avénement de Notre-« Seigneur Jésus-Christ : *Ipse autem Deus pacis sanctificet vos « per omnia, ut integer spiritus vester, et anima et corpus, sine « querela, in adventum Domini Nostri Jesu Christi servetur.* » (*Cap.* v, *v.* 23). C'est, ce texte à la main, qu'à Montpellier et à Paris, comme à Tilly, les dualistes chantent victoire, et reprochent aux prêtres, aux évêques, aux Papes, à l'Église, de faire preuve d'ignorance et d'injustice, en condamnant comme erronée la doctrine *de la distinction substantielle entre l'esprit et l'âme de l'homme*, qui, à les entendre, « se trouve formulée d'une « manière si claire, si nette et si précise dans ces paroles de la « Bible ! »

Mais rien n'est plus étrange ni plus faux qu'une pareille interprétation, donnée à ces belles paroles de saint Paul. Dans ce passage, tout en distinguant l'*esprit*, l'*âme* et le *corps*, le grand apôtre ne s'adresse pas moins à l'*homme*, ne donne pas moins à entendre qu'il prend à cœur l'intérêt *de l'homme*, ne considère pas moins l'homme comme un seul individu, une seule personne, un seul suppôt, disposant, *lui seul*, en maître, de son intelligence, de sa volonté et de son corps. Car, dans les deux versets qui précèdent ces paroles, le même Apôtre avait dit : « Exa-« minez tout, et retenez ce qui est bon ; abstenez-vous de toute « apparence de mal : *Omnia probate, quod bonum est retinete. « Abstinete vos ab omni specie mali.* » Loin donc d'avoir, par ce texte, établi que l'esprit de l'homme est, comme on l'a affirmé à

Tilly, une substance distincte de l'âme, un ange déchu, ou que l'âme, comme on le soutient à Montpellier et à Paris, est une substance à part et indépendante de l'esprit, saint Paul a également exclu ces deux plates et dangereuses erreurs.

On chicane sur le mot ENTIER, *integer*, que saint Paul aurait appliqué à l'âme et au corps, aussi bien qu'à l'esprit. Mais, ainsi qu'il est évident par tout le contexte, à cet endroit, saint Paul n'a pas fait de la philosophie, mais de la haute morale chrétienne ; il n'a point parlé de l'*intégrité* de différentes natures, mais de l'intégrité de différentes opérations, de différentes qualités de la même nature, de tout l'homme, en supposant que dans l'homme tout dépende d'un même principe, d'un même agent, et que l'intelligence, la volonté, les sens, ne soient que des facultés d'un même être, les parties d'un tout essentiellement et substantiellement UN.

En effet, au point de vue moral, le seul dont il s'agit ici, l'*intégrité de l'esprit*, c'est la possession de la vraie foi ; car, comme l'a dit saint Augustin, la vraie foi est la santé de l'esprit : *Fides est sanitas mentis*. *L'intégrité de l'âme* est l'amour de Dieu et l'abnégation de soi-même ; et *l'intégrité du corps*, c'est la pureté des mœurs. En disant donc : « Je désire que Dieu vous sanc« tifie EN TOUT, *per omnia*, de manière à ce que vous conserviez « l'intégrité de l'esprit, de l'âme et du corps, » saint Paul a rappelé aux fidèles que la profession de la vraie foi, sans la répression des mauvais désirs et sans la pureté des mœurs, ne suffit pas plus que la pureté des mœurs et la répression des mauvais désirs ne suffisent, sans la profession de la vraie foi ; que la sainteté *complete* et parfaite, *per omnia*, n'est que dans la réunion pratique de tout cela, et qu'à cette seule condition nous n'aurons à craindre *aucun reproche*, *sine querela*, le jour de la seconde venue du Seigneur, au jugement dernier.

C'est donc la même exhortation que *le Docteur des nations* avait adressée à Tite en ces termes : « La grâce de Dieu notre « Sauveur a enfin apparu à tous les hommes, en nous apprenant « que nous devons : 1° renier l'impiété, 2° renoncer aux désirs « de ce siècle, et 3° vivre dans ce monde dans la sobriété, dans « la justice et dans la piété, en attendant l'espérance heureuse et « l'avénement de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur

« Jésus-Christ : *Apparuit gratia Salvatoris nostri Dei omnibus « hominibus, erudiens nos, ut, abnegantes impietatem et sæcu- « laria desideria, sobrie et juste et pie vivamus in hoc sæculo, « exspectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et « Salvatoris nostri Jesu Christi.* » (*Tit.* II.)

On le voit donc : c'est toujours la même instruction sur la nécessité de nous sanctifier par la sujétion de notre intellect en hommage de la foi, par la pureté de nos sentiments, et par la sévérité de notre conduite extérieure. Il est donc *évident* que l'*esprit*, l'*âme* et le *corps* du passage en question, ne sont pas pour saint Paul trois substances, trois êtres distincts, plusieurs âmes avec un corps dans l'homme, ou l'homme triple : mais que ce sont trois facultés, trois manières différentes d'agir de la même substance, du même être ; que c'est une seule et même âme incorporée, l'homme, substantiellement un dans sa *nature*, et triple seulement dans *ses opérations*.

C'est ainsi que, comme on peut le voir chez Cornélius de la Pierre (*in hunc locum*), les Pères, les Docteurs et les interprètes ont toujours et partout entendu ce passage de saint Paul. Nous n'en citerons que deux qui, à eux seuls, valent bien tous les autres.

Saint Augustin a dit : « On a appelé esprit non une âme tout en- « tière, mais *une partie d'elle*, conformément à ce qu'a dit l'A- « pôtre : Afin que votre esprit, ainsi que l'âme et le corps, se « conserve entier : *Quamvis proprie dicatur spiritus, non ani- « ma universa, sed* ALIQUID IPSIUS : *sicut Apostolus dicit : Ut « integer spiritus vester et anima et corpus servetur, etc.* » (Édit. MIGNE, tom. X, p. I, pag. 554.) Ainsi, pour saint Augustin, dans le passage en question, par le mot *entier* saint Paul n'a pas voulu signifier une intelligence complète, distincte de l'âme, mais quelque chose, c'est-à-dire une faculté, une puissance de l'unique et même âme, *sed aliquid ipsius animæ ;* et, toujours pour saint Augustin, l'*esprit* dont a parlé saint Paul n'est pas plus l'*ange déchu* de Vintras, que l'âme n'est le *principe vital* de M. Lordat.

Saint Thomas est encore plus explicite ; en commentant ce même passage de l'Apôtre, il a dit : « Ces paroles ont fourni à « quelques-uns l'occasion d'affirmer qu'autre chose est l'*esprit*,

« et autre chose l'*âme*, et qu'ainsi il y a deux âmes dans « l'homme, l'une, qui anime, vivifie et perfectionne le corps, « et l'autre, douée de l'intellect par lequel nous comprenons; « mais ce sont là des erreurs réprouvées dans le livre *Des dog- « mes ecclésiastiques* (1). Il faut donc admettre que l'esprit « et l'âme ne sont pas en nous deux choses différentes entre « elles par l'*essence*, mais deux puissances différentes de la même « chose : *Dicunt aliqui quod in nobis aliud est spiritus et aliud « anima; ponentes sic duas animas in homine : unam scilicet « quæ animat, perficit et vivificat corpus; aliam vero habentem « intellectum, quo intelligimus.* SED HÆC SUNT REPROBATA IN LI- « BRO DE ECCLESIASTICIS DOGMATIBUS. *Unde, sciendum quod hæc « non differunt secundum essentiam, sed secundum* POTENTIAM. » (*In cap.* V, *epist.* I, *ad Thessalonic.*)

Nous appelons l'attention des dualistes catholiques de bonne foi sur ces lignes du Docteur angélique, si admirables de simplicité, de clarté et de force. Nous y trouvons non-seulement le vrai sens des paroles de saint Paul, dont leurs maîtres ont si scandaleusement abusé, mais aussi la doctrine du *double dynamisme,* formulé dans les *mêmes termes* qu'on la professe à Montpellier, et stigmatisée comme une grande erreur depuis six siècles.

On nous cite aussi, comme preuve de l'existence d'un double dynamisme dans l'homme, les luttes, les duels dont parle saint Paul, qui ont lieu entre notre esprit et notre chair, entre nos membres et notre intelligence; mais ces luttes, ces duels, comme la REVUE MÉDICALE l'a observé en réfutant M. Lordat, ces luttes, ces duels, ne se passent-ils donc qu'entre la raison et la chair? Ne sont-ils pas aussi manifestes entre l'intellect et la volonté? Dira-t-on pour cela que l'intellect et la volonté sont deux esprits ou deux âmes? Ces luttes et ces duels ne sont-ils pas évidents, même entre tel et tel organe du corps? Ferons-nous donc des dualités à

---

(1) Nous avons cité plus haut (p. 267) le passage entier du LIVRE DES DOGMES ECCLÉSIASTIQUES, auquel fait ici allusion saint Thomas; nous ferons seulement remarquer qu'en donnant, comme dûment réprouvé et condamné, ce que ce livre *reprend et condamne*, saint Thomas lui attribue l'autorité d'un formulaire de foi, considéré comme tel dans l'Église.

n'en plus finir de cette créature déchue où tout est en guerre, si Dieu n'y vient mettre la paix?

Enfin, d'après la manière de s'exprimer de tous les Pères de l'Église, de tous les théologiens, de tous les moralistes, de tous les ascétiques et de tous les écrivains ecclésiastiques, quelques hérétiques exceptés, ces guerres intestines ne sont qu'entre l'homme spirituel et l'homme animal; entre ce qu'ils appellent la *partie* supérieure et la *partie* inférieure de la *même* âme ; entre l'âme, en tant qu'elle est assujettie aux sens, et la même âme, en tant qu'elle est éclairée par la raison, et non entre des esprits ou des âmes différentes ; et c'est dans ce sens qu'il faut entendre saint Paul. Or nous avons la simplicité de croire que les Pères de l'Église, les théologiens, les moralistes, les ascétiques et les écrivains ecclésiastiques connaissent mieux la nature humaine, les rapports entre l'âme et le corps, les différentes fonctions de l'intelligence, et que surtout ils comprennent mieux l'Écriture sainte et saint Paul que de pauvres esprits qui ont passé leur vie à coller des cartons ou à examiner la nature des substances dont se nourrit et se débarrasse le corps.

§ 97. *Passage de saint Augustin, allégué par les Dualistes à l'appui de leur doctrine. — On démontre que, dans ce passage, saint Augustin a dit précisément le contraire de ce qu'on lui a fait dire. — Magnifique interprétation donnée par le même Docteur, d'un obscur passage de l'Écriture. — Belle doctrine sur l'*Intellect*, au sens ascétique. — Autres textes de l'évêque d'Hippone en faveur de l'Unicité de l'âme dans l'homme. — C'est aussi la vraie pensée des Pères cités contre la même thèse. — Les modernes Dualistes sont évidemment dans le faux, et n'ont pas droit à la parole dans cette discussion.*

Mais, tout en interprétant, en vrais protestants, d'après les sombres lumières de leur raison particulière, les paroles de la Bible, nos adversaires n'ont pu se débarrasser entièrement de leur instinct catholique et ne pas rendre hommage à ce grand principe de la vraie science de la foi : « Que le seul interprète légitime des textes « sacrés est la Tradition, dont les témoins sont les Pères, et le « juge, l'Église. » Ainsi donc, après la Bible, ils se sont hâtés de citer les Pères pour justifier, par l'autorité de la tradition, les interprétations impies ou ridicules qu'ils ont données de la Bible, à l'appui de la doctrine du *principe* vital et de la pluralité des âmes.

De tous les passages des Pères qu'ils ont entassés dans ce but, nous ne nous arrêterons qu'à un seul, qu'ils ont pris dans saint Augustin, et nous ferons à nos lecteurs grâce du reste, d'abord, parce que c'est le passage qui paraît favoriser le plus l'erreur que nous combattons, et que les dualistes de toutes les nuances font résonner plus haut ; ensuite, parce que les autres citations portent toutes sur le même sophisme, et, dans les passages qu'on nous objecte, leurs auteurs ont parlé, ni plus ni moins, dans le même sens que le docteur africain. En détruisant donc ce sophisme dans un seul endroit, nous l'aurons détruit partout ailleurs ; et, en donnant l'explication véritable du passage de saint Augustin, nous aurons donné aussi la véritable explication des passages des autres Pères.

« Trois choses, a dit saint Augustin, composent l'homme : l'es-« prit, l'âme et le corps. On les résume en deux, parce que souvent « l'âme est nommée en même temps que l'esprit ; car sa partie « intelligente, dont sont privées les brutes, *est appelée l'esprit.* « C'est lui qui est le principal en nous ; ensuite la vie, par la-« quelle nous aimons et nous sommes unis à un corps, s'appelle « âme. Enfin le corps, cette partie de nous qui est visible, occupe « le dernier rang. L'esprit s'appelle encore intelligence (*mens*), « à laquelle fait allusion l'Apôtre lorsqu'il dit : « C'est par mon « esprit que je suis attaché à la loi de Dieu ; mais par ma chair « je suis attaché à la loi du péché. » L'âme a sa perfection ou « recouvre sa nature primitive, lorsqu'elle est soumise à son « esprit, et le suit, en suivant Dieu. Néanmoins l'âme ne se sou-« met pas plutôt à l'esprit, pour bien agir, que celui-ci à Dieu « par la foi vraie et une bonne et efficace volonté. Mais, comme « elle est ensuite purifiée, en recouvrant la fixité de sa première « nature par la domination de l'esprit, qui est son chef, ainsi que « J.-C. l'est de celui-ci, il ne faut point désespérer que le corps « soit rendu à sa première destination ; ce ne sera pas sans « doute aussitôt que l'âme, ni l'âme ausitôt que l'esprit, mais « toutefois au temps opportun, au son de la trompette. »

Voilà, tel qu'il se trouve traduit au LIVRE D'OR, le fameux texte de saint Augustin que les dualistes du Nord et du Midi répètent sans cesse, chantent sur tous les tons, et proclament, d'un commun accord, comme une autorité péremptoire, triomphante en

faveur de l'orthodoxie du dynamisme ; mais on n'a qu'à le lire attentivement, et expliquer saint Augustin par saint Augustin lui-même, pour se convaincre que, loin de favoriser cette hérésie, ce texte l'exclut formellement et la condamne.

Il est vrai que le grand Docteur dit que *trois choses composent l'homme :* l'*esprit*, l'*âme* et *le corps*. Mais ne dit-il pas aussi positivement que l'*esprit* n'est que la PARTIE *intelligente* de cette même âme, et dont sont privées les brutes : *Pars quædam ejusdem rationalis « spiritus » dicitur qua carent bestiæ ?* Voilà donc saint Augustin reconnaissant, dans ce passage, de la manière la plus explicite que, dans l'homme, l'esprit n'est pas une substance à part, un être séparé, distinct de l'âme, mais une *partie* ou une faculté de l'unique et même âme de l'homme ; la partie intelligente de la même nature, de la même substance, de la même entité, du même être que l'âme ; car la *partie d'une chose* est *une* avec la même chose ; et c'est parce que l'esprit et l'âme sont une et même chose, que saint Augustin remarque aussi *que l'âme est nommée en même temps que l'esprit, et qu'on résume en deux les trois parties* dont l'homme est composé ; car on appelle simplement l'homme « un composé d'âme et de corps. »

Saint Augustin ajoute que l'*esprit s'appelle encore intelligence* (*mens*), *et que c'est à elle que saint Paul fait allusion lorsqu'il dit : « C'est par mon intelligence et mon esprit que je suis atta- « ché à la loi de Dieu ; mais par ma chair je suis attaché à la loi « du péché.* » Encore une fois donc, pour saint Augustin comme pour saint Paul, l'esprit et l'intelligence, l'esprit et l'âme de l'homme sont la même chose, le même être, la même âme, la même entité, la même substance, qui, *par la partie supérieure*, connaît, accepte la loi de Dieu, et, *par la partie inférieure*, paraît la repousser et sympathise avec le péché.

Saint Augustin dit encore dans le même passage « que *l'âme recouvre sa nature primitive, sa perfection, lorsqu'elle se soumet à son esprit et le suit, en suivant Dieu, ou les impulsions de Dieu ;* que, *par cette soumission de l'âme à son esprit et à son Dieu, elle est purifiée et recouvre la fixité de sa première nature ;* que *cette restauration de l'âme est un gage pour que l'homme puisse espérer aussi la restauration, l'immortalité de son corps qui est sa destination première ;* que *cette restauration du corps ne*

précède pas la restauration de l'âme, pas plus que la restauration de l'âme celle de l'esprit, mais qu'elle arrivera, infailliblement, en temps opportun. Or tout cela n'est évidemment qu'un magnifique commentaire de ce que saint Paul avait dit en trois mots sur la nécessité de se sanctifier complétement (*per omnia*) par rapport à l'intellect (esprit) par la foi en Dieu; par rapport à la volonté, (à l'âme), par l'amour de Dieu; par rapport au corps, par la pureté et la mortification de l'Homme-Dieu (1), afin d'être entier et parfait et de pouvoir se présenter sans craindre aucun reproche (*sine querela*) au tribunal de Dieu.

Saint Augustin insiste enfin sur cette pensée que l'*esprit est le principal et le chef dans l'homme*, et qu'il doit dominer l'homme *comme Jesus-Christ est le chef de l'esprit*, et doit dominer l'esprit. En vérité, rien n'est ni plus logique ni plus juste; car, ainsi que nous venons de l'observer, c'est la partie intelligente qui dirige, en l'éclairant, la partie sentimentale, l'âme, par laquelle nous aimons; et c'est la raison, illuminée par la vérité de Dieu, qui doit régler les affections de l'homme.

C'est la même pensée que le grand Docteur africain a développée dans un autre endroit. Qu'il nous soit permis, à nous aussi, afin de mieux faire comprendre saint Augustin par saint Augustin lui-même, de citer cet autre texte du même Père, par lequel il a expliqué l'un des passages les plus obscurs de l'Évangile.

Lorsque le divin Sauveur dit à la Samaritaine : « Va chercher « ton époux et reviens ici : *Vade, voca virum tuum, et veni huc* « (*Joan.* IV); » il voulut lui prouver d'abord qu'il était le Dieu aux yeux duquel rien n'est caché; car, la femme ayant répondu : « Je « n'ai pas d'époux; *Non habeo virum;* » le Seigneur repartit: « Femme, tu n'es pas sincère en affirmant que tu n'as pas d'é- « poux; tu en as eu cinq jusqu'ici; et celui que tu as présente- « ment n'est pas ton époux: *Bene dixisti: Quia non habeo vi- « rum. Quinque viros habuisti; et nunc, quem habes, non est tuus « vir.* » A ces paroles qui rappelaient à la Samaritaine toutes ses turpitudes passées et présentes, confondue, humiliée, terrassée, elle reconnut et confessa que Jésus-Christ était Seigneur et

(1) Saint Paul a dit ailleurs : *Semper mortificationem Jesu in corpore vestro circumferentes... Glorificate, et portate Deum in corpore vestro.*

Prophète : *Domine, video quia propheta es tu.* Mais, comme toutes les paroles de l'Évangile, ces paroles : « Va chercher ton mari et « reviens ici, » indépendamment du sens littéral que nous venons d'indiquer, renferment en même temps un sens tropologique ; et le voilà ce sens, aussi important que profond, que saint Augustin y a vu, et qu'à sa suite, y ont vu les interprètes de l'Évangile.

Les cinq premiers époux dont parle ici le Seigneur, dit saint Augustin, sont les cinq sens du corps auxquels l'âme est unie, comme une femme à différents maris : *Quinque priores viros animæ, possumus accipere quinque corporis sensus* (*In Joan.*). Mais ce sont des maris illégitimes, adultères pour l'âme, si elle les suit et s'y abandonne ; car l'âme qui ne vit qu'avec les sens et pour les sens est corrompue, dégradée par les sens ; elle ne vit pas de la vie pure, de la vie légitime de l'esprit. Le sixième époux est l'entendement, et lui seul est l'époux légitime, le vrai et le chaste époux de l'âme : *Intellectus est vir animæ.* Car ce n'est qu'en répudiant les sens, en se refusant à leurs coupables exigences, et en suivant les inspirations de l'entendement et de la droite raison, qu'elle coordonne bien toutes ses actions et se tourne et s'élève vers Dieu : *Cum enim ordinata fuerit vita, intellectus animam regit.* En disant donc à la Samaritaine : « Je ne « puis te donner de l'eau vivante que tu me demandes, à moins « que tu n'aies appelé ton époux et ne reviennes ici en sa compa- « gnie, » le Dieu Sauveur voulut lui dire, d'après saint Augustin : « Pour bien comprendre la révélation que je vais te faire, et rece- « voir les grâces que je vais t'accorder, il est nécessaire que tu « renonces aux jouissances charnelles, et qu'en s'abstrayant des « sens, ton âme revienne à la seule société permise, au seul ma- « riage légitime de l'âme, à l'union avec ton entendement, et « que tu ne prennes conseil que de lui. Ce n'est qu'en suivant ses « inspirations et ses ordres que tu pourras comprendre ma doc- « trine, partager mon eau vive de la grâce, et régler ta conduite, « ta vie : *Voca virum tuum ; id est præsenta intellectum tuum :* « *adhibe intellectum tuum : virum qui me intelligat, per quem* « *docearis et regaris.* Et ne dis pas que tu ne l'as pas, ce sixième « époux, ce véritable et légitime époux : *Non habeo virum.* Dans « ce même instant où je te parle, tu l'as déjà, cet entendement ;

« je viens de te donner cet époux qui ne te trompe pas, qui ne « te trahit pas : *Nunc, quem habes, est tuus vir.* »

Ainsi, au sens *philosophique,* pour saint Augustin, l'*esprit* n'est que l'intelligence, *mens* n'est que la partie de l'âme humaine qui connaît et raisonne, et, au sens *moral,* n'est que l'intellect-époux, ce guide, ce régulateur de l'âme, que saint Paul nous exhorte de captiver en hommage de la foi : *Captivantes intellectum in obsequium fidei.* C'est cet intellect, soumis et docile, qui donne l'intelligence des choses divines, et que le prophète demandait incessamment à Dieu, afin de bien comprendre la loi de Dieu : *Da mihi intellectum et scrutabor legem tuam.* C'est cet intellect, l'un des dons du Saint-Esprit et que Dieu donne à ceux qui, par leur humilité, descendent jusqu'à la simplicité des enfants : *Intellectum dat parvulis.* C'est cet intellect, qu'il ne refuse jamais, qu'il a promis d'accorder à ceux qui le lui demandent par le désir, par la prière ; qui indique le chemin qu'on doit suivre pendant cette vie, et qui attire sur nous les regards et les complaisances de Dieu : *Intellectum tibi dabo et instruam te in viâ hâc quâ gradieris ; firmabo super te oculos meos.* C'est cet intellect, que le même prophète nous recommande de conserver avec soin, dans la crainte de devenir, en le perdant, semblable aux brutes qui n'ont pas d'intellect : *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus.* C'est enfin cet intellect, auquel l'homme ne renonce que parce qu'il ne veut pas être gêné par sa lumière qui lui apprend le devoir, ni troublé par ses reproches qui répandent l'amertume sur les désordres de sa vie : *Noluerunt intelligere ut bene agerent.*

Voilà les sublimes pensées, les instructions précieuses que, en interprétant saint Paul, saint Augustin a renfermées dans ce passage, qu'on a rapetissé, altéré, ravalé, en le faisant servir à l'appui de stupides et grossières erreurs. Et voilà aussi le véritable sens, le sens simple, naturel, logique, et conforme à la tradition de l'Église et aux croyances universelles, des textes de saint Paul et de saint Augustin qu'on nous objecte. La distinction que, dans un but éminemment moral, font ces deux grands génies de l'esprit et de l'âme, c'est une distinction métaphysique de deux puissances, de deux facultés, de deux parties de la même nature, de la même substance, de la même âme, du même

être; et non de deux intelligences, de deux êtres, de deux principes indépendants, dans le même homme.

On nous oppose cet autre passage de saint Augustin :

« Il est vrai que saint Paul fait mention d'un *autre esprit de* « *l'homme*, qu'il distingue tout à fait de son intelligence, lors- « qu'il dit : *Si enim oravero linguâ, spiritus meus orat, mens* « *autem mea infructuosa est.* (I *Corinth.*, IV, 14.) Mais nous ne « parlons pas, dans ce moment, de cet *esprit distinct de l'in-* « *telligence* (*a mente distinctus*); il est l'objet d'*une question à* « *part*, et assez difficile. (T. X, p. I, col. 544, *édit. Migne.*) »

« Or n'est-il pas évident, » reprennent nos adversaires, en citant ce texte, « n'est-il pas évident, par ces paroles, qu'en s'ap- « puyant sur l'autorité de saint Paul, saint Augustin a admis, lui « aussi, que l'esprit est un être réellement distinct de l'intelli- « gence, *à mente distinctus*, et qu'il a reconnu l'existence de « deux principes, de deux moteurs dans l'homme ? »

« Mais, avant d'attribuer une telle folie à un si grand docteur, » leur répond le savant théologien M. l'abbé Buix (1), « que « n'allaient-ils (les théologiens de Tilly) lire l'endroit où saint « Augustin a traité *cette question à part?* Ils y auraient vu ce « que saint Augustin entend par cet *esprit distinct de l'intelli-* « *gence*, mentionné dans le texte de saint Paul. »

Le voici donc, cet endroit, que nos antagonistes auraient dû consulter s'ils voulaient être fidèles dans leur citation de la pensée de saint Augustin, et qu'ils se sont bien gardés de consulter, parce que cela n'aurait pas fait leur compte.

C'est aux chapitres 7e et 8e du XIIe livre DE LA GENÈSE, SELON LA LETTRE, que saint Augustin a *traité à part* la *question difficile*, soulevée par les paroles de saint Paul. A cet endroit, après avoir distingué trois espèces de *visions :* la vision *corporelle*, la vision *spirituelle* et la vision *intellectuelle*, il s'exprime ainsi : « Le mot *esprit* se prend en différents sens : 1° l'Apôtre « appelle *spirituel* le corps qu'auront les Saints après la résur-

---

(1) Voyez sa courte, mais substantielle et solide réfutation des délires de Michel Vintras. N'ayant pas sous notre main le grand ouvrage de Labbe, nous avons emprunté, à l'excellent travail de M. Buix, les citations des conciles qu'on vient de lire ci-dessus, au 95e paragraphe.

« rection ; 2° on donne pareillement le nom d'*esprit* à l'air et au « mouvement de l'air ; 3° on désigne aussi par ce mot l'AME, « tant de la brute que de l'homme, selon ces paroles de l'Écri- « ture : *Quis scit spiritus filiorum hominum, si ascenderit ipse* « *sursum, et spiritus pecudis, si descendat ipse deorsum in ter-* « *ram?* (*Eccl.*, III, 21.) On nomme encore *esprit* l'intelligence rai- « sonnable, en tant qu'elle est comme l'œil *de l'âme*, et qu'en « elle est l'image et la connaissance de Dieu ; ce qui a fait dire à « l'Apôtre : *Renovamini spiritu mentis vestræ.* Enfin, on attri- « bue ce même mot à Dieu, suivant cette parole de l'Évangile : « *Spiritus est Deus.* »

Puis, venant au sens plus caché, dans lequel saint Paul a employé ce même mot, dans le passage où il distingue l'*esprit* de l'*intelligence*, saint Augustin continue ainsi : « Ce n'est dans « *aucun* des sens dont nous venons de parler que nous avons « employé le mot *esprit*, quand nous nous en sommes servis pour « désigner la seconde espèce de vision, dont nous avons à traiter « maintenant ; mais nous l'avons pris uniquement dans le sens « qu'il se trouve avoir dans l'Épître aux Corinthiens, et dans le- « quel l'esprit est, de la manière la plus évidente, distingué de « l'intelligence ; car saint Paul dit, dans ce passage : *Si enim* « *oravero linguâ, spiritus meus orat ; mens autem mea infruc-* « *tuosa est.*

« Or, par le mot *langue*, saint Paul entend, dans cet endroit, « les symboles obscurs et mystérieux. Si l'on n'a pas l'intelli- « gence de ces symboles, leur énoncé n'édifiera personne, parce « qu'on ne les comprend pas ; c'est pourquoi saint Paul ajoute : « *Qui enim loquitur* LINGUA, *non hominibus loquitur, sed Deo,* « *nemo enim audit ; spiritus autem loquitur mysteria.* L'Apôtre « indique donc assez que, par le mot *langue*, il entend, dans ce « passage, l'énoncé des emblèmes ou images des choses, les- « quelles, pour être comprises, ont besoin que l'intelligence en « ait la perception. Tant que ces symboles ne sont pas compris, « ils sont, d'après saint Paul, dans l'esprit et non dans l'intelli- « gence ; ce qu'il explique plus clairement par ces paroles : *Si* « *benedixerit spiritu, qui supplet locum idiotæ, quomodo dicit* « *Amen super tuam benedictionem, quandoquidem nescit* « *quid dicas?* Puisque les mouvements de la langue dans la

« bouche sont les signes des choses et non pas les choses elles-« mêmes, saint Paul appelle *langue*, par métaphore, tout énoncé « symbolique, avant qu'on ait l'intelligence de ce qu'il signifie. « Il paraît donc que le nom d'*esprit* est donné, dans un *sens spé-« cial*, à une CERTAINE VERTU DE L'AME, inférieure à l'intel-« ligence, et dans laquelle se produisent les images des choses « corporelles : *Modo quodam proprio vocatur* SPIRITUS *vis animæ « quædam, mente inferior, ubi corporalium rerum imagines ex-« primuntur* (t. III, p. I, col. 459, *édit. Migne*). »

On le voit donc : l'*esprit* que saint Paul a, *de la manière la plus évidente*, distingué de l'*intelligence*, et dont la distinction réelle de l'intelligence a été reconnue et admise par saint Augustin, n'est tout simplement, pour saint Augustin et pour saint Paul lui-même, qu'une *certaine force*, une certaine vertu, une certaine faculté de l'âme, force, vertu, faculté inférieure à l'intelligence : *Est vis animæ quædam, mente inferior*. Pour saint Augustin et pour saint Paul lui-même, l'*esprit* n'est que l'âme, n'ayant pas la *langue des mystères* ou la connaissance des emblèmes, des signes qui donnent l'intelligence des mystères, et qui, par conséquent, peut s'en entretenir vaguement avec Dieu, mais non pas fructueusement avec elle-même et avec les autres. L'*intelligence* n'est que l'âme même, en tant qu'elle possède *le sens* des mystères, et peut, par l'énoncé de *ce sens*, s'édifier elle-même et les autres. Pour saint Augustin et pour saint Paul lui-même, l'*esprit* et l'*intelligence* diffèrent donc réellement, il est vrai, mais *intentionnellement*, et non *physiquement* ; diffèrent comme deux *états* divers, deux conditions, dans lesquelles peut se trouver notre âme, et non comme deux substances, deux êtres, deux principes vitaux, se trouvant dans le même homme.

Qu'on remarque encore que le passage de l'Apôtre, que saint Augustin vient de nous expliquer, est l'un des passages les plus obscurs des épîtres de saint Paul, et que les interprètes ne sont pas d'accord sur la signification des mots *langue*, *esprit* et *intelligence* (*mens*), qu'il y a employés. Pour quelques-uns, cet esprit à nous qui prie, *spiritus meus orat*, n'est que l'Esprit saint, dont le même apôtre a dit ailleurs *qu'il prie en nous en poussant des gémissements inénarrables*. Pour d'autres interprètes c'est autre chose ; mais aucun interprète n'a dit que c'est un

esprit créé, *distinct* de l'*âme* de l'homme. Saint Augustin lui-même a formellement exclu cette dernière interprétation, ayant dit, en toutes lettres, que, dans l'explication du texte en question, il *n'a employé le mot* ESPRIT *dans* AUCUN *des sens que l'on donne à ce mot*, mais seulement dans le sens tout mystérieux, ascétique, exceptionnel, qu'à *cet endroit lui donne saint Paul*. Et, sous ce rapport, saint Augustin se trouve complétement d'accord avec tous les interprètes (A LAPIDE *in epist. S. Paul.*).

Quant au mot *mens* (*grec*, νοῦς) que nos adversaires ont traduit par le mot *intelligence*, et auquel ils ont attribué la signification d'indiquer *un être intelligent*, pour les interprètes, cités par Cornélius de la Pierre (*ibid.*), aussi bien que pour saint Augustin, ne signifie pas, dans ce lieu, l'intellect qui comprend, mais bien la chose comprise, ou la manière dont on la comprend. C'est la signification que ce mot a dans ces expressions de la langue latine et même de la langue grecque : *Aperire mentem suam, juxta vel contra mentem loqui*, etc.; dans lesquels le mot *mens* ne signifie pas l'intellect, mais l'opinion, l'avis, l'intention, le *sens* que l'intellect s'est formé d'une chose. Ainsi donc, en affirmant que, dans le passage dont il s'agit, saint Augustin a distingué l'esprit et l'intelligence, et en a fait deux principes substantiels de l'homme, messieurs les dualistes non-seulement n'ont fait que du roman, ils ont encore montré une grande ignorance du langage des livres saints et même du latin du collége. Aussi personne ne les obligeait à aborder de pareils sujets.

Ailleurs saint Augustin a dit : « L'homme, tout le monde en « convient, n'est que le composé d'une âme et d'un corps : « *Homo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore* (*Serm.* 40, « t. V, pag. 820.» Et plus loin, au même endroit, il a dit encore : « IL N'Y A RIEN dans l'homme qui appartienne à sa substance et « à sa nature, que le corps et l'âme : NIHIL EST *in homine*, « *quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, præter corpus* « *et animam*. » On pourrait citer mille autres passages dans lesquels le même docteur a parlé de l'homme dans les mêmes termes. Voilà donc comment s'est exprimé saint Augustin, lorsqu'il s'est agi des *parties* essentiellement et physiquement différentes

de l'homme, et des principes, des substances constitutives de la nature humaine. L'homme n'est qu'*une* âme intellective unie à un corps, et pas autre chose ; et c'est aussi ce que dit, ce que pense, ce que croit l'Église et même l'humanité tout entière.

C'est aussi la pensée de saint Irénée, de saint Hilaire, de saint Césaire, de Lactance et des autres écrivains ecclésiastiques; cités à tort et à travers par l'école dualiste, à l'appui de la prétendue orthodoxie de ses doctrines. Ces auteurs aussi n'ont parlé de l'homme que comme d'un composé d'une seule et même âme rationnelle unie à un corps; et la distinction qu'ils ont faite entre l'esprit ou la raison et l'âme, dans les passages qu'on nous objecte, ne se rapporte, comme celle de saint Augustin, qu'à la diversité des forces, des vertus, des puissances, des facultés, ou, si l'on veut, des parties de la même âme intellective, et non à la pluralité de formes ou de principes substantiels différents dans le même homme.

Ainsi donc, ou la raison n'a aucune autorité, et la démonstration ne démontre pas, ou il évident, ce nous semble, d'après ce qu'on vient de lire dans ce long chapitre, que la doctrine catholique : « que toute âme est forme *unique* de son corps; que l'âme « intellective, en particulier, est le *principe vital*, la seule force « dynamique, la seule forme substantielle du corps humain, » est une doctrine-vérité, fondée sur l'autorité de toute espèce de raisons, et sur la raison de toute espèce d'autorités; et qu'au contraire la doctrine « d'un double être intellectif ou d'un double « dynamisme dans l'homme, » n'est qu'une doctrine-erreur, une doctrine-hérésie, une doctrine-extravagance, n'ayant pour elle que l'autorité de toute espèce de sophismes, et le sophisme de toute espèce de fausses autorités.

Il est heureux, pour messieurs les dualistes, de vivre dans un siècle où il est permis à l'ignorance, à l'orgueil, à l'esprit d'erreur, de blasphémer et de délirer impunément. En d'autres temps, leur outrecuidance n'aurait pu tenir en face du ridicule. Le siècle, par exemple, qui ne pardonnait pas au laboureur changé en orateur, *ex aratore orator factus*, ne se serait pas fait scrupule de se moquer, jusqu'à la brutalité, de nos pauvres fabricants de cartons ou de nos docteurs en médecine, transformés en théologiens et en

philosophes, et de leur jeter à la figure ce mot cruel : «Cordon-« niers, vous n'avez droit à la parole que lorsqu'il s'agit de pan-« toufles : *Ne sutor ultra crepidam.*»

NEUVIÈME CHAPITRE.

DE LA TROISIÈME PROPRIÉTÉ, COMMUNE AUX DIVERSES ESPÈCES D'AMES : D'ÊTRE DES SUBSTANCES IMMATÉRIELLES; ET DE L'AME DES PLANTES EN PARTICULIER.

§ 98. *Importance de la thèse de l'immatérialité des âmes, par rapport à la spiritualité de l'âme humaine. — Les matérialistes n'ont nié cette spiritualité, que parce qu'ils ont philosophé par leur imagination. —On se propose de prouver l'immatérialité des âmes par la raison. — Vraie signification du mot* CORPOREL; *ce qui est corporel n'est pas corps. — Toute âme est corporelle sans être corps.*

Dans l'ordre purement naturel, si l'*immatérialité* n'est pas, à *elle seule*, une garantie suffisante contre la mort, elle est, au moins, une condition indispensable de l'immortalité. Tout ce qui est immatériel n'est pas immortel; mais rien n'est et ne peut être *naturellement* immortel, s'il n'est pas immatériel. Si, après la résurrection, l'homme ne doit plus mourir, ce ne sera, d'après saint Paul, que parce que, tout en conservant la réalité de la matière, le corps aura subi une transformation qui l'aura, en quelque sorte, spiritualisé : *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale* (I *Corinth.*, XV, 44).

Si donc l'âme humaine était une substance matérielle, elle ne serait ni ne saurait être immortelle. Ce qui est corps ne peut survivre au corps, et doit finir avec le corps. C'est pourquoi, pour les philosophes anciens et modernes, qui ne veulent pas de l'immortalité de l'âme, l'âme n'est, comme on l'a vu, qu'une étincelle de feu, ou une goutte de sang, ou une monade de la matière subtile; et, pour en finir avec l'âme immortelle, ils ont commencé par la dépouiller de sa spiritualité.

Dans ce siècle, dont le prétendu spiritualisme n'est que dans les mots et où le pur matérialisme fait le fond de toutes les doctrines et la règle unique de la vie, on ne saurait assez insister sur le dogme de la spiritualité de l'âme, dans l'intérêt de son immortalité. C'est la tâche que nous nous proposons de remplir dans ce chapitre et dans les suivants. Seulement, avec le secours des principes de la philosophie chrétienne, que nous avons établis et développés dans les chapitres précédents, nous prendrons de plus loin qu'on ne le fait ordinairement notre point de départ, pour arriver à la démonstration complète de cette grande vérité.

Nous avons prouvé que *toute* âme, par cela même qu'elle est *âme*, est : 1° forme *substantielle* de son corps (chap. 5e et 6e), et 2° forme *unique* dans son corps (chap. 7e et 8e). Maintenant, afin d'achever la théorie de la philosophie chrétienne touchant *les propriétés communes à toutes les espèces d'âmes*, nous devons faire voir que *toute* âme est, en troisième lieu, *forme* IMMATÉRIELLE, d'une nature essentiellement différente de celle du corps. Nous devons, par conséquent, revendiquer le privilége de l'*immatérialité* pour l'âme des brutes et même pour l'âme des plantes. Cet épisode ne peut tourner qu'au grand avantage de la thèse de la spiritualité de l'âme humaine. Il est facile de comprendre qu'en établissant, par les arguments philosophiques, l'*immatérialité* de *toutes* les âmes, même de celle des brutes, même de celle des plantes, nous aurons assis sur une base plus large, sur un piédestal plus splendide, l'immatérialité de l'âme de l'homme. Car le moyen de refuser à l'âme intellective une propriété que, par l'évidence de la raison, on est obligé de reconnaître même à l'âme *sensitive,* même à l'âme *végétative?* Et nous aurons porté le dernier coup au matérialisme rationnel. Nous n'avons pas besoin d'ajouter un seul mot de plus, pour faire sentir à notre lecteur l'importance et l'intérêt de la discussion à laquelle il va assister.

Nous avons fait plusieurs fois remarquer, d'après saint Thomas, que les philosophes anciens et modernes, qui ont prétendu philosopher en dehors de la vraie religion, des traditions et du sens commun de l'humanité, n'ont été que des *hommes* d'imagination, *imaginationi indulgentes*. Or, avec l'imagination, on peut

bien faire de la poésie, de l'art, mais non de la science et de la philosophie; et, si l'on fait de la philosophie, ce n'est qu'une philosophie sans suite, sans base, et qui n'a de raisonnable que la déraison.

C'est ce qui est arrivé aux prétendus philosophes de l'école matérialiste en particulier. Ils ont prétendu se rendre compte de l'âme par leur imagination, plutôt que par leur raison ; et, ne pouvant imaginer une substance immatérielle, car l'immatériel se comprend mais ne s'imagine pas, ils ont refusé à l'âme humaine son immatérialité qui est la base de son immortalité, et ils ont appelé cela de la haute raison; tandis que rien n'est plus déraisonnable ni plus contraire à la raison que de faire de l'âme humaine une substance matérielle, puisqu'il est évident, par la simple raison, que même l'âme sensitive des brutes, même l'âme végétative des plantes, et toute âme enfin, n'est et ne peut être qu'immatérielle. Et voici, en confirmation de cette importante thèse, trois grands arguments de pure raison, qu'on ne peut méconnaître sans renier toute raison ; et que nous ne faisons que formuler ici, après les avoir déduits des principes de la philosophie chrétienne, et particulièrement des doctrines de saint Thomas.

Mais, avant d'entrer en matière, nous devons faire une observation importante sur le mot *corporelle*, propre à toute âme, et duquel des esprits grossiers ont conclu que, par cela même que toute âme se dit et est *corporelle*, toute âme est corps.

Qui dit « âme » dit une substance *animant* un corps, destinée par la nature à être unie à un corps, à vivre avec ou dans un corps. Toute âme a donc un rapport intrinsèque, essentiel, avec le corps ; et, soit que, par son imperfection, elle ne puisse, comme l'âme des brutes, subsister sans le corps, soit qu'elle ait, comme l'âme humaine, une subsistance à elle, une subsistance propre et indépendante du corps, toujours est-il qu'il est de la nature de toute âme d'être la forme substantielle d'un corps. Voilà sous quel rapport toute âme se *dit* et est effectivement *corporelle*. Les anges sont nommés des esprits *incorporels*, non-seulement parce qu'ils n'ont pas de corps, mais encore parce que, *substances séparées* ou *formes complètes* et *parfaites* SANS la matière, ils n'ont aucune aptitude, aucun rapport avec le corps.

Mais l'âme humaine, tout indépendante qu'elle soit du corps par rapport à son *être*, a besoin du corps par rapport à son opération; elle n'est complète, respectivement à sa nature, que dans le corps et par le corps; et nous répétons, toujours avec saint Thomas, que c'est pour son plus grand avantage qu'elle est unie au corps : *Propter melius animæ est ut sit corpori unita.* Elle se rapporte donc naturellement au corps, elle a une affinité naturelle avec le corps, et n'est dans son état naturel qu'unie au corps.

Mais, de ce que toute âme est *corporelle*, dans ce sens et à cette condition, il ne s'ensuit pas qu'elle soit corps. Le mot *corps* signifie tout ce qui, *par son essence*, est corps; mais le mot *corporel* ne signifie pas ce qui est corps par son essence, mais bien ce qui, dans son être, a un rapport quelconque avec le corps. Comme le terme *spirituel* n'indique pas ce qui est *essentiellement* esprit, mais bien ce qui, dans son être ou dans sa manière d'être, a un rapport quelconque avec l'esprit; ainsi ce qui se dit *corporel* n'est pas plus corps que ce qui se dit spirituel n'est esprit.

Saint Thomas a dit : « Ce par quoi le corps vit est plus noble « que le corps. Le corps vivant ne vit pas *en tant qu'il est corps*, « parce que, dans ce cas, tout corps vivrait (ce qui est faux). On « doit donc absolument admettre que tout corps vivant vit en « vertu d'un principe tout à fait différent du corps (d'un principe « qui n'est pas corps), comme notre corps vit par la vertu de « l'âme (1). » Mais saint Thomas nous a appris aussi que le corps de la plante *vit*, aussi bien que le corps de la brute et que le corps de l'homme. Donc le corps de la plante, aussi bien que le corps de la brute et le corps de l'homme, vit, lui aussi, en vertu d'un principe qui n'est pas le corps. Donc l'âme de la plante, qui est le principe par lequel elle vit, n'est pas corps. Donc nulle âme n'est corps, nulle âme n'est matière; mais toute âme, par cela même qu'elle est âme, ou principe de la vie du corps, est

---

(1) « Id per quod vivit corpus, est nobilius corpore. Corpus vivum non vivit « in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat « per aliquid *aliud* : sicut corpus *nostrum* vivit per animam (1 p., q. 73, « a. 1). »

immatérielle. Voilà pourquoi, en principe général, toute âme est et doit être immatérielle.

Mais, indépendamment de cet argument sans réplique, la philosophie chrétienne a trouvé trois autres arguments en faveur de l'*immatérialité des âmes*. Voici le premier de ces arguments, résultant de la première propriétété essentielle de toute âme : d'*être indivisible*.

§ 99. *Premier argument en faveur de l'immatérialité de toutes les espèces d'âmes, tiré de leur indivisibilité. — Preuves que nulle âme, pas même celle des plantes, n'est ni ne peut être divisée par la division de son corps.*

Coupez en plusieurs parties un morceau d'or; quelque petite qu'elle soit, chacune de ces parties conserve le poids spécifique, l'éclat et les propriétés essentielles de l'or. Séparée d'une masse d'or, cette partie a beaucoup perdu par rapport à la *quantité* : mais elle n'a rien perdu par rapport aux qualités par lesquelles un corps est de l'or, et non pas de l'argent ou du fer; elle est, ni plus ni moins qu'elle était auparavant, de l'or véritable.

Il en est de même des parcelles de tout autre minéral détachées de la masse d'un minéral quelconque, des parcelles de bois tranchées d'un grand morceau de bois, et même des simples gouttes de vin tirées d'un tonneau et de simples gouttes d'eau prises dans une rivière. En les séparant de leur tout, vous les avez rendues plus petites, mais vous ne leur avez pas enlevé une seule de leurs qualités: elles sont toujours et exactement le même minéral, le même bois, le même vin, la même eau qu'auparavant; et, diminuées par rapport à la grandeur, elles ont conservé leur ancienne nature et leurs anciennes propriétés.

Il en est bien autrement si vous coupez une branche à un arbre, un pied à un animal, une main à un homme : dès l'instant où elles sont séparées du corps auquel elles appartiennent, ces parties perdent toutes les qualités essentielles par lesquelles elles étaient la branche d'un arbre, le pied d'un animal, la main d'un homme. La branche ne peut plus produire ni feuilles, ni fleurs, ni fruits; le pied ne peut plus marcher ; la main ne peut plus agir. Si l'on continue à les appeler *branche, pied, main*, c'est,

comme nous l'avons dit plus haut, d'après saint Thomas, pour indiquer plutôt ce qu'elles *étaient* que ce qu'elles *sont*. La branche n'est plus que *du* bois, que *ce* bois, mais elle n'est plus une branche d'arbre ; le pied et la main sont de la chair, des os, de la peau, sont, si vous le voulez, *cette* chair, *ces* os, *cette* peau ; mais ni la branche n'est plus une branche, ni le pied n'est plus un pied, ni la main n'est plus une main. C'est pourquoi, dans le langage universel de l'humanité, qui est si philosophique et si vrai, toute branche détachée d'un arbre se dit *branche morte* (1), et tout membre séparé d'un corps se dit *membre mort* aussi.

Or on sait déjà que nulle chose n'*est* telle chose, n'est *telle* chose et non pas une autre chose, n'a telle ou telle autre qualité, et ne produit tel ou tel autre effet, que par sa FORME. Il est donc évident que, si votre parcelle de métal, de pierre, de bois, et vos gouttes de vin ou d'eau, conservent leurs qualités essentielles, et sont toujours vraiment *ce* métal, *ce* bois, *ce* vin et *cette* eau, même après que vous les avez séparées de leur tout ; la forme substantielle du même métal, du même bois, du même vin, de la même eau, est restée inhérente à ces parcelles, les a suivies, même dans leur séparation du tout.

Il est évident aussi que, si la branche, le pied, la main, coupés du corps de la plante, de la brute, de l'homme, ne sont plus ni branche, ni pied, ni main, ils ont perdu, par la coupure, la forme substantielle par laquelle ils étaient une branche capable de végéter, un pied capable de marcher, une main capable d'agir ; ils ont conservé des formes subalternes, parce qu'ils demeurent pendant quelque temps le bois de *cet* arbre,

---

(1) Quant à certains arbres, qui viennent de bouture et prennent facilement racine, ce n'est point parce que l'âme de ces plantes peut être mise en plusieurs lambeaux, et que l'un d'eux suit la branche qu'on en a détachée ; mais c'est parce que la génération étant, comme on va le voir, la fonction permanente de la *vie végétative*, la vertu générative ou la semence de la plante (chose bien différente de sa forme ou de son âme) ne se trouve pas seulement dans la racine, dans le fruit ou dans une partie déterminée du corps, mais dans toutes les parties du corps, dans toutes les branches de certaines plantes. Dès lors cette germination par bouture est une génération comme une autre, accomplie, non par une parcelle de l'âme végétale, mais par la vertu générative répandue dans toute la plante.

la chair et l'os de *cet* animal ou de *cet* homme ; mais, quant à la forme première, à la forme suprême, qui en faisait une branche, un pied, une main en *acte*, et qui leur donnait *cet* être et *cette* opération, il n'y en est pas resté la moindre trace.

Mais, si la forme substantielle reste toujours attachée aux plus petites parties dans lesquelles on a divisé un composé inanimé, tandis qu'elle abandonne les parties qu'on a détachées d'un composé animé ; il est évident que la forme substantielle ne réside pas de la même manière dans ces deux espèces de composés, et que la forme substantielle des composés inorganiques et inanimés s'étend matériellement dans toutes les plus petites portions de la matière dont elle est forme C'est pourquoi on la rencontre toujours la même dans chacune de ces portions de sa matière. Et il est évident aussi, comme nous l'avons établi dans le chapitre qui précède, que la forme substantielle des composés organiques et animés est tout entière dans le corps et tout entière en chaque partie du corps qu'elle anime ; comme, en quelque sorte, la souveraineté se trouve tout entière dans tout un État, et tout entière dans chaque partie du même État ; et que la forme substantielle des composés de cette dernière espèce se trouve dans chaque partie du corps, non pas *matériellement*, comme une chose contenue dans le lieu et par le lieu, mais *virtuellement*, comme un principe agissant dans un même lieu. En sorte que, de même qu'en détachant une ville ou une province d'un État, on ne fait qu'enlever cette ville, cette province, à la juridiction de la souveraineté de cet État, sans porter atteinte à l'autorité souveraine du même État ; de même, en arrachant une partie, un membre, à un composé animé, on ne fait que soustraire cette partie, ce membre, à l'action de la forme substantielle d'un tel composé, sans rien ôter à l'unité de cette forme.

Mais, si la manière dont la forme substantielle se trouve dans ces composés de deux espèces est si différente, il est évident que la forme substantielle du composé inanimé, et la forme substantielle du composé animé, sont aussi d'une nature tout à fait différente, et que la forme du composé inanimé est divisible en autant de parties que sa matière : tandis que la forme du corps animé n'est pas divisible en parties, mais s'éteint, disparaît ou

s'éloigne tout entière, de l'instant où on a morcelé le corps qu'elle animait.

Mais ce qui est divisible en parties réelles est matériel; et, au contraire, l'immatérialité ou la simplicité est la spécialité exclusive, la propriété essentielle de l'indivisible physique. Si donc la forme des composés inanimés est divisible en parties réelles, elle est nécessairement matérielle ; et, au contraire, la forme des composés animés est nécessairement simple et immatérielle, par cela même qu'elle est physiquement indivisible.

Or la forme de tout composé animé est âme; l'âme de tout composé animé est donc simple et immatérielle. Mais, non-seulement l'homme et la brute, mais tous les végétaux aussi, s'écrie saint Thomas, sont des composés animés, parce qu'ils se nourrissent et vivent, et tout ce qui se nourrit et vit est animé, ou a une âme : *Quæcumque nutriuntur vivunt et sunt animata. Vegetabilia omnia vivunt et sunt animata.* Il est donc vrai, dans toute la rigueur de la logique, que non-seulement l'âme *intellective* et l'âme *sensitive*, mais l'âme *végétative* aussi, est simple et immatérielle, et que la simplicité ou l'immatérialité est l'une des propriétés communes à toutes les âmes.

Développons encore davantage cette belle thèse. Qu'on se rappelle la doctrine que nous avons exposée ailleurs, sur les différentes manières dont une chose peut se trouver dans une autre. Considérez, nous a dit saint Thomas, comment les formes *accidentelles* se trouvent dans leur sujet, et vous comprendrez comment les formes *substantielles* se trouvent dans leur matière.

La blancheur n'est qu'une qualité des corps. La blancheur est ce par quoi un corps est plutôt blanc que rouge ou noir; mais le *pourquoi* une chose est telle chose et non pas une autre, est la *forme* de la chose ; donc la blancheur est une *forme*. Mais il n'existe que des corps blancs; quant à la blancheur elle-même, elle n'existe pas en elle-même ; elle n'existe que dans les corps, comme dans son sujet ; elle n'est qu'une *qualite* du corps; elle n'est donc qu'une *forme accidentelle*; car les qualités des corps ne sont que des *accidents*.

Eh bien, dans une superficie blanche, dans une toile, par exemple, d'un mètre carré, la blancheur se trouve tout entière et dans toute la toile et dans chaque partie de la toile, mais sous

différents rapports. Elle se trouve tout entière dans toute la toile, selon sa *quantité;* car une superficie blanche d'un mètre carré renferme en elle tout entière un mètre carré de blancheur. Mais, si vous coupez en différentes parties cette toile, la blancheur ne se trouve plus tout entière dans chacune de ces parties, sous le rapport de la *quantité;* car nulle de ces parties ne renferme un mètre carré de blancheur. Cependant chaque partie demeure toujours aussi blanche qu'elle l'était avant d'être retranchée du tout. C'est-à-dire que chacune de ces parties réfléchit tous les rayons de la lumière qui tombe sur elle, ce qui constitue la nature et l'essence de la *blancheur :* comme l'absorption de tous les rayons de la lumière reçue constitue la nature et l'essence de la *noirceur.*

Mais l'essence des choses est indivisible. Si donc chaque partie de votre toile demeure blanche, elle retient tout entière la blancheur, selon ses constitutifs essentiels ou selon son essence. La forme *accidentelle* de la blancheur se trouve donc tout entière, dans tout le corps blanc, selon sa *quantité*, et tout entière dans chaque partie du corps, mais seulement selon son *essence* (1).

Il en est de même des formes *substantielles* des composés *inanimés* et *inorganiques*. Dans un globe d'or, la forme substantielle de cette masse d'or se trouve tout entière dans tout le globe, par rapport à sa *quantité;* mais, si vous mettez ce globe en morceaux, comme chacun de ces morceaux est toujours de l'or, et a tous les constitutifs *essentiels* de l'or, la forme substantielle de l'or s'y trouve tout entière selon son *essence.*

Or on vient de voir que, différemment du grain d'or, qui est de l'or, et de la goutte de vin, qui est toujours du vin, une branche détachée d'un arbre n'est plus une branche, et un membre coupé du corps d'un animal ou d'un homme n'est plus un membre. Il est donc évident que ni la forme substantielle de l'arbre, ni la forme substantielle du corps de l'animal ou de l'homme, ne

(1) « Sicut apparet in formis accidentalibus, quæ, secundum accidens, quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ; quia, secundum perfectam rationem suæ speciei, invenitur in qualibet parte superficiei ; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, sic non est tota in qualibet parte superficiei (1 p., q. 8, a. 3). »

se trouve plus dans la partie qui en a été séparée, ni selon la *quantité* ni selon l'*essence*.

Mais il est évident aussi que, si la branche conservait une partie de la forme substantielle de l'arbre dont elle a été détachée, et si le membre conservait une partie de la forme substantielle du corps dont il a été coupé, et la branche et le membre conserveraient, comme le grain d'or et la goutte de vin, la forme substantielle du tout, sinon selon toute sa *quantité*, au moins selon son *essence;* et dès lors il est évident enfin que, s'ils ne conservent pas même quant à l'*essence* la forme du tout, ils ne la conservent pas non plus par rapport à sa *quantité;* que les formes substantielles de l'arbre et du corps n'ont pas de *quantité* divisible; qu'elles sont indivisibles et par conséquent immatérielles.

On a entendu saint Thomas nous dire que « l'âme humaine « se trouve tout entière dans le corps, et tout entière dans « chaque partie du corps, comme Dieu est tout entier dans tout « l'univers, et dans les êtres et dans chaque être : *Sicut anima est* « *tota in qualibet parte corporis ; sic Deus est totus in omnibus* « *et singulis.* » Or Dieu, comme on l'a vu aussi, se trouve tout entier dans tout l'univers (et même hors de l'univers) par son *essence;* et se trouve tout entier dans chaque être particulier, et selon son essence et selon la vertu particulière qu'il y exerce, parce que la vertu de Dieu n'est pas séparable de son essence. De même l'âme humaine, n'ayant pas, selon l'expression de saint Thomas, de *totalité quantitative*, et devant se trouver par son essence là où elle exerce sa vertu, se trouve tout entière dans tout le corps selon son essence, et tout entière selon son essence et sa vertu, à la fois, dans chaque partie du corps : *Anima totalitatem quantitativam non habet; sed, secundum totalitatem essentiæ et virtutis, est tota in qualibet parte corporis.* Lors donc qu'on coupe une main à un homme, l'âme n'exerce plus sa vertu sur ce membre retranché; et, si elle n'y est plus par sa vertu, elle n'y est plus non plus par son essence ; et de là le fait : Que ce membre n'est plus une main d'homme, mais de la chair morte, entourant de petits os.

Or il est certain qu'il en est de la branche détachée d'un arbre, et d'un pied coupé à un animal, ce qu'il en est d'une main enlevée à un homme. Il en est donc de la forme substantielle, ou de

l'âme de la plante et de la brute, ce qu'il en est de la forme substantielle ou de l'âme de l'homme, à savoir qu'elles sont des formes qui n'ont pas de *totalité quantitative;* qu'elles sont indivisibles; et que, par conséquent, toutes les formes substantielles des composés vivants et organiques, ou toutes les âmes, sont immatérielles. Rien n'est plus simple ni plus logique qu'une pareille démonstration.

§ 100. ***Deuxième argument en faveur de l'immatérialité des âmes**, déduit de la nature toute spéciale de leur mouvement. Tandis que le mouvement des composés inanimés : 1° leur est étranger ; 2° leur est imposé; et 3° est invariable : le mouvement des composés animés, même des plantes, au contraire : 1° leur est propre ; 2° ils en disposent ; et 3° c'est un mouvement prodigieusement varié. — Un mouvement ayant ces dernières qualités ne peut être l'œuvre que de substances immatérielles. — Toute plante est un composé vivant.*

De même que rien ne se fait dans le monde surnaturel que par la grâce, de même rien ne se fait dans le monde naturel que par le mouvement. Le mouvement est pour les corps ce que la grâce est pour les esprits. Cependant il ne se trouve pas de la même manière dans les corps inanimés et dans les corps animés. Il a, dans ces derniers, des qualités toutes différentes de celles qu'il a dans les premiers. Le mouvement de tous les corps animés est : 1° un mouvement qui leur est propre ; 2° un mouvement dont ils disposent ; 3° un mouvement multiple et varié : tandis que le mouvement des corps inorganiques et inanimés est, au contraire : 1° un mouvement étranger et d'emprunt ; 2° un mouvement nécessaire et dont ils ne peuvent disposer ; et 3° un mouvement unique, monotone, uniforme. Or, étudiées seulement dans les végétaux, la classe infime des êtres vivants, ces grandes qualités du mouvement des composés animés prouvent évidemment l'immatérialité de leurs âmes.

Les composés naturels sont, nous le répétons, de deux espèces : ils sont ou *vivants* ou *non vivants*. La plante, la brute, l'homme, appartiennent à la première espèce ; les pierres, les métaux, les fluides, pondérables ou impondérables, et tous les êtres qui n'ont pas d'organes, forment la seconde espèce.

On ne vit que par l'âme. Les composés *vivants* ont donc une âme, les *non vivants* n'en ont pas.

Les composés non vivants ont bien, eux aussi, leur *forme* substantielle ; car tout composé naturel résulte de l'union d'une forme substantielle avec la matière. Mais, en leur donnant l'être et la substance, cette forme ne leur donne pas la vie : ils sont donc ce qu'ils sont, mais ils ne vivent pas ; ils ont une *forme*, mais cette forme n'est pas une âme. La forme substantielle des composés vivants, au contraire, leur donne, avec l'être et la substance, la vie. Leur forme substantielle est donc une âme véritable ; car toute âme est forme substantielle, mais toute forme substantielle n'est pas une âme.

Sous le mot *âme* on n'entend, comme on l'a vu, que le principe intrinsèque du mouvement. Ayant une âme, les composés vivants ont donc le principe du mouvement en eux-mêmes ; c'est pourquoi ils se meuvent eux-mêmes, en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes, par eux-mêmes.

Voyez la plante : « La puissance végétative, dit saint Thomas, a « trois actes ; parce que le composé végétatif a, pour son objet pro- « pre, son corps, vivant par l'âme, et que ce corps a trois besoins « essentiels. Il requiert donc une âme jouissant de trois facultés, « et capable d'accomplir en lui trois opérations. La première « est celle par laquelle le corps reçoit son *être*, et ce but s'obtient « par la puissance *générative ;* la deuxième est celle par laquelle « le corps vivant atteint la quantité ou la grandeur conforme à « sa nature, et c'est la fonction propre de la puissance *augmen-* « *tative ;* la troisième enfin est celle par laquelle le corps du com- « posé vivant se conserve dans son *être* et dans sa *quantité*, et « c'est à quoi sert la puissance *nutritive* (1). » Or c'est en vertu du principe du mouvement résidant en elle que la plante accomplit ces trois fonctions, ou qu'elle germe, se développe, grandit. Elle n'emprunte à ce qui l'entoure que les substances dont elle a besoin, et qu'elle transforme en véritables aliments pour

---

(1) « Tres sunt potentiæ vegetativæ partes. Vegetativum enim habet pro ob- « jecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animæ « operatio est necessaria. Una quidem per quam *esse* acquirit, et ad hoc ordina- « tur potentia *generativa ;* alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam « quantitatem, et ad hoc ordinatur vis *augmentativa ;* alia vero per quam cor- « pus viventis salvatur et in esse et in qualitate debita, et ad hoc ordinatur *vis* « *nutritiva* (I p., q. 78, art. 2). »

se nourrir et croître. Quant au mouvement par lequel elle accomplit les trois fonctions de la vie *végétative,* elle ne le reçoit pas du dehors : elle le trouve en elle-même. Sous le rapport du mouvement, qui fait sa vie, elle n'a besoin que d'elle-même; elle se meut par elle-même.

Au contraire, les composés non vivants et qui n'ont pas d'âme sont naturellement et essentiellement inertes. Ils ne peuvent changer de lieu, ni même occuper un nouveau point de l'espace par un développement successif d'eux-mêmes, dans le même lieu. Les mines, dans les entrailles de la terre, les montagnes, à sa surface, sont, depuis plusieurs milliers d'années, toujours dans le même lieu où elles étaient, occupent le même espace qu'elles occupaient au premier instant de leur formation. Nul composé inanimé ne se meut en lui-même, ni hors de lui-même, ni par lui-même. La dent dévorante du temps peut l'user, le détruire même; mais, tant qu'il reste quelque chose de lui, il sera toujours là où il a été, et l'éternité elle-même ne le fera pas changer de place. Nul composé non vivant ne se meut que par une impulsion qui lui vient du dehors. Nul composé non vivant n'a donc en lui-même le principe du mouvement. S'il passe d'un lieu à un autre, ce n'est que parce qu'une force extérieure est venue le tirer de son inertie et troubler son repos; ce n'est que par un mouvement d'emprunt, au-dessus de ses forces et en dehors de sa nature. Le mouvement est aussi étranger à tout composé inanimé qu'il est propre, naturel, intrinsèque, intime, essentiel à tout composé animé.

Ces principes posés, voici le raisonnement qu'à la suite de saint Thomas fait la philosophie chrétienne.

C'est en vertu d'une force intérieure ou extérieure que les corps se meuvent. Or le mouvement ne pourrait convenir au corps qu'en tant que le corps est corps, ou en tant qu'un corps est *ce* corps, et non pas *tel* autre. Si le mouvement convenait au corps en tant que corps, le mouvement devrait se trouver dans tous les corps; il serait l'une des propriétés essentielles des corps, et tous les corps devraient se mouvoir. Mais il est faux que tous les corps se meuvent : au contraire, les corps, en général, sont bien mobiles ou capables d'être mus par une force extérieure, mais ils ne se meuvent pas eux-mêmes;

et ce n'est pas le mouvement, mais l'*inertie*, ou l'incapacité de tout mouvement intrinsèque, qui est une propriété essentielle des corps. Si donc certains corps se meuvent par eux-mêmes, ce n'est pas en tant qu'ils sont corps, mais en tant qu'ils sont *tels* corps. Or ou cette chose par laquelle, contrairement à ce qui arrive à tous les autres corps, *ces* corps sont se mouvant, ou cette chose, disons-nous, est elle-même un corps, ou elle est différente du corps et au-dessus de la nature du corps. Si elle est corps, il s'ensuit toujours que tous les corps devraient se mouvoir, parce que tout corps est corps et n'est que corps. Il faut donc conclure que le principe du mouvement des corps animés n'est pas corps, n'est pas un être continu, ayant des parties en dehors des parties, mais un être tout à fait différent du corps, d'une nature autre que celle du corps, un être n'ayant pas de parties, un être simple, indivisible, immatériel. Cet être ne peut être un accident; car le mouvement est bien un accident, mais le *principe* ou la *cause* du mouvement ne l'est pas et ne saurait l'être. Cet être est donc substance; car ce qui *est* est ou substance ou accident, et ce qui n'est pas accident est substance. Donc la cause, le principe intrinsèque du mouvement des corps animés, est une substance simple immatérielle; mais c'est là le principe qu'on appelle âme. Nulle âme, soit intellective, soit sensitive, soit végétative, n'est donc matière, n'est donc corps; mais toute âme, par cela même qu'elle *est* âme, est immatérielle et incorporelle.

L'étude de la deuxième condition du mouvement propre aux corps animés nous donne la même conclusion.

Nul être ne peut disposer de ce qui n'est pas à lui. Or, puisque, lors même qu'il se meut, le composé inanimé ne se meut que par un mouvement d'emprunt, par un mouvement étranger à lui, par un mouvement qui n'est pas à lui; il peut bien subir le mouvement, mais il ne peut en *disposer*. Le mouvement est pour lui une passion, une souffrance, et non un acte ni une opération. Par la même force d'inertie, essentielle à sa nature, par laquelle il est impuissant à commencer son mouvement, il l'est aussi à le faire cesser. Cette même force qui l'empêche de se mouvoir lui-même l'empêche de s'arrêter dans son mouvement. Par la même raison qu'il ne peut, à lui seul, passer du

repos au mouvement, il ne peut non plus, à lui seul, revenir sur ses pas, et passer du mouvement au repos. Nécessairement immobile dans son repos, il l'est aussi dans son mouvement. Et de même qu'il demeurerait éternellement en repo si nulle force extérieure ne le mouvait, de même il se mouvrait éternellement si nulle force extérieure ne l'arrêtait.

Que la condition de l'être animé est différente! Même la plante, bien qu'appartenant à la plus faible, à la plus imparfaite des trois espèces des êtres animés, non-seulement a en elle-même le principe du mouvement et se meut elle-même, mais encore elle grandit ou se rétrécit elle-même, elle croît ou maigrit en elle-même, et, selon qu'il lui convient, s'élève ou s'abaisse, s'épanouit ou se restreint, prolonge ou arrête son mouvement. Elle se repose et dort dans un temps, et se réveille et reprend son œuvre dans un autre. Mais c'est toujours par une puissance qui lui est propre, qu'elle paraît s'endormir pour se reposer, et se réveiller pour accomplir les opérations de sa vie.

Cette grande faculté de pouvoir *disposer* du mouvement est encore plus sensible, plus frappante dans la brute et dans l'homme. Car, tandis que le mouvement dont dispose la plante n'est que *propre* à elle, celui de la brute est non-seulement *propre,* mais aussi *spontané;* et celui de l'homme est non-seulement *propre* et *spontané,* mais encore *libre*. En différentes manières, donc, ou d'une manière plus ou moins parfaite, les trois diverses espèces des composés animés disposent toutes les trois du mouvement. Mais ce n'est que par leur âme que ces composés usent de cette grande prérogative ; car le composé naturel n'opère que par sa forme substantielle, et la forme substantielle de tout composé animé est son âme.

Ainsi donc, puisque, parmi toutes les formes substantielles, seules les âmes disposent du mouvement, il faut de toute nécessité admettre qu'elles sont d'une nature essentiellement différente de celle de toutes les autres formes substantielles. Et puisque la disponibilité du mouvement est essentiellement incompatible avec la matérialité de la nature, il faut aussi de toute nécessité admettre que la différence qui distingue les âmes de toutes les autres formes substantielles, est qu'elles sont toutes simples et immatérielles.

Mais, tout en se mouvant elle-même par un principe intrinsèque et inhérent à elle-même, et tout en disposant de son mouvement, la plante ne bouge pas, ne change pas de lieu, tandis que la brute, outre la faculté de se mouvoir et de disposer du mouvement, comme la plante, possède aussi la faculté de se mouvoir d'une manière progressive, de se transporter d'un lieu à un autre et de promener partout son corps, et que, plus heureux que la brute, l'homme, tout en ayant en lui-même, comme la plante, le principe intrinsèque et la disposition des mouvements de son corps, dans un lieu déterminé, et, tout en pouvant changer corporellement de lieu, comme la brute, jouit de l'incomparable et sublime faculté de *discourir* par son intelligence, de se transporter, par sa pensée, dans toutes les régions de l'univers visible, et de parcourir aussi le monde intellectuel et invisible. Tandis donc que le mouvement de la plante n'est que *stationnaire*, et celui de la brute *stationnaire* lui aussi, et, de plus, *locomotif*; le mouvement dont l'homme dispose, en maître, est en même temps *stationnaire*, *locomotif* et *discursif*.

Mais, si le simple mouvement *stationnaire* est tout à fait inconciliable avec la matérialité de l'âme de la plante, à plus forte raison le double mouvement *stationnaire* et *locomotif* est-il radicalement inconciliable avec la matérialité de l'âme de la brute, et, à plus forte raison encore, le triple mouvement *stationnaire*, *locomotif* et *discursif* est-il absolument inconciliable avec la matérialité de l'âme humaine.

La troisième condition, ou la VARIÉTÉ du mouvement, propre à toutes les âmes, est encore plus concluante en faveur de l'immatérialité de leur nature.

Dans son mouvement précaire et d'emprunt, le composé inanimé ne peut lui-même dévier d'une ligne, d'un point, ni à gauche ni à droite. Il suit toujours la même direction qui lui a été donnée ; il avance ou recule en ligne droite. Il oppose même toute la résistance qu'il trouve dans sa masse à la puissance qui prétend le forcer d'abandonner cette ligne. Obligé de la quitter, il fait les plus grands efforts pour la reprendre ; impuissant à diriger son mouvement, il l'est encore davantage à le varier ; et, comme l'immobilité est la condition essentielle de son repos,

l'uniformité ou une monotonie inaltérable est la condition essentielle de son mouvement.

Le plus chétif, parmi les composés vivants, l'emporte, sous ce rapport, sur les astres mêmes.

Maîtresse, en quelque sorte, de l'extension, la plante l'est aussi de la direction et de la variété de son mouvement. Suivant la première des lois architectoniques, elle lance d'autant plus loin ses racines dans les profondeurs de la terre, qu'elle aspire à élever plus haut sa tige vers le ciel. En même temps qu'elle se meut par en haut et par en bas, elle s'épanouit, se développe de tous les côtés ; elle pousse dans toutes les directions imaginables ses branches et ses petits rameaux.

La variété de ses mouvements intérieurs est plus étonnante encore. Saint Thomas a observé qu'afin qu'on puisse connaître, même par leur différente configuration extérieure, les différents degrés de perfection et la diversité de la destinée des trois espèces d'êtres animés, l'homme, la brute et la plante, l'homme est tourné, par la plus noble partie de son corps, vers le ciel ; les plus nobles organes de la brute sont dirigés vers la circonférence ; la plante est, par la plus noble partie de son organisme, enfoncée dans la terre (1). En effet, les nerfs, et leurs infinies ramifications, qui, dans la brute et dans l'homme, partent plus ou moins directement du cerveau, dans la plante, partent du centre de sa racine ; c'est donc là que se trouve, en quelque sorte, sa tête (2), sa poitrine et son estomac, ou les organes les plus importants de sa vie ; car c'est de ce centre que sortent les différents mouvements qu'elle exerce dans l'intérieur de tout son corps. C'est 1° le mouvement de *respiration ;* car, ainsi que la science moderne l'a constaté, les plantes respirent, elles aussi. On dirait même qu'elles respirent mieux que l'homme et la brute ; parce que ceux-ci ne respirent que par la bouche, et, en

(1) « Homo habet superius sui, id est caput, versus superius mundi ; et inferius « sui versus inferius mundi, et ideo est optime dispositus, secundum suam dispositio- « nem totius. Plantæ vero habent superius sui versus inferius mundi, nam ra- « dices sunt ori (faciei) proportionales ; inferius autem sui versus superius mundi. « Animalia vero bruta medio modo (I p., q. 101, art. 4, *ad tertium*). »

(2) La botanique moderne appelle *chevelure des plantes* les filaments qui terminent leurs racines.

aspirant l'air normal, n'expirent que l'acide carbonique, tandis que celles-là respirent par toutes leurs branches, et, en aspirant l'air normal, n'expirent que l'oxygène le plus pur. C'est 2° le mouvement de *circulation*, inséparable du mouvement de respiration, et par lequel la masse du liquide qui lui tient lieu de sang *circule* dans tout le corps de la plante, se consume par la chaleur naturelle, et se renouvelle incessamment par la nutrition. C'est 3° le mouvement de *digestion;* car, comme l'homme et la brute, la plante fait du chyle ou transforme réellement toutes les substances qu'elle absorbe en substances alimentaires, par lesquelles elle se *nourrit*, *croît* et se *reproduit*. C'est 4° le mouvement d'*économie vitale*, par lequel toute plante distribue sa séve par toutes les parties de son corps, selon leurs besoins, l'envoie sur tous les points de ses innombrables rameaux, pour y apporter la vie et la fécondité, et s'y métamorphoser en feuilles, en fleurs, en fruits. C'est 5° enfin le mouvement *excrémentitiel*, par lequel, à l'exemple de tout autre animal, la plante, en retenant la partie nourricière, se décharge, par tous les pores, de la partie excrémenteuse des substances absorbées. En effet, les gommes, les résines, les substances visqueuses, les écoulements des végétaux de toute espèce, ne sont que le produit de leur défécation et de leur transpiration.

Ces faits ont suggéré à saint Thomas les considérations suivantes : « Le composé *animé* ne se distingue du composé inanimé que par la vie : car, seuls, les composés animés vivent ; « les inanimés ne vivent pas. Il y a différentes manières de vivre. « Or il suffit qu'un composé, quel qu'il soit, jouisse d'une seule « de ces manières de vivre pour qu'il soit et qu'on le dise un « composé animé et vivant. Les différentes manières de vivre « sont au nombre de quatre. La première est par l'intellect ; la « deuxième par le sens ; la troisième par le mouvement et la situation locale ; la quatrième par le simple mouvement de l'alimentation, de l'accroissement et de la diminution. En effet, « certains composés vivants ne laissent voir que cette dernière « manière de vivre, cette vie par le mouvement nutritif, par lequel « ces composés croissent ou se rapetissent. *Telles sont les plantes*. « Dans d'autres composés vivants, outre cette vie des plantes, « on aperçoit aussi la vie du sens, mais privé de la faculté du

« mouvement local. Cela se voit dans les animaux imparfaits, « comme les coquilles. Dans une troisième catégorie de compo- « sés vivants, on rencontre les deux manières de vivre, et de « plus la faculté de changer de lieu. C'est la catégorie des ani- « maux parfaits, comme le cheval, le bœuf, les oiseaux, les pois- « sons, etc., qui, outre les fonctions *végétatives* et *sensitives*, « accomplissent la fonction de se mouvoir d'une manière pro- « gressive. La dernière et la plus noble catégorie des composés « vivants est formée par les hommes, qui, en réunissant en eux « toutes les trois espèces de vie, partagées parmi tous les êtres « animés, seuls jouissent de la vie intellectuelle (1).

« Le simple appétit ne constitue pas une diversité de degrés « de perfection dans les différentes catégories des êtres vivants; « parce que, partout où est le sens, se trouve également l'appétit. « Mais puisque, encore une fois, il suffit qu'un être possède une « seule des quatre espèces de vie que nous avons mention- « nées, pour qu'il soit dit *être vivant*, ON DOIT DE TOUTE « NÉCESSITÉ ADMETTRE : QUE TOUS LES VÉGÉTAUX SONT « DES ÊTRES VIVANTS, parce que tous les végétaux ont en « eux-mêmes une vraie puissance ou le principe intrinsèque du « mouvement de nutrition, par lequel ils croissent ou s'amoin- « drissent (2).

« Mais cette vertu, ce principe, ne leur vient pas de la na-

---

(1) « Animatum distinguitur ab inanimato per vitam; animata enim vivunt; « sed inanimata non vivunt. Sed cum multiplex sit vivendi modus, si unus « tantum illorum insit alicui, illud dicitur animatum et vivens. Porro quatuor « sunt vivendi modi. Quorum unus est per intellectum; secundus per sensus; « tertius per motum et statum localem; quartus per motum alimenti et au- « gmenti et decrementi. In quibusdam enim viventibus inveniuntur tantum ali- « mentum, augmentum et decrementum : sicut in plantis. In quibusdam autem, « cum his, invenitur sensus, sine motu locali : sicut in animalibus imperfectis, « ut sunt ostreæ. In quibusdam autem, invenitur motus secundum locum : sicut « in animalibus perfectis, quæ moventur motu progressivo : ut equus, bos, vo- « lucres, pisces, etc. In quibusdam autem, *cum his*, *ulterius* invenitur intelle- « ctus : scilicet in hominibus. »

(2) « Appetitus non facit diversitatem in gradibus viventium, quia ubicumque « est sensus, ibi est appetitus. Sed cum ea, quibus inest unus quatuor prædi- « ctorum vivendi modorum, dicuntur vivere, *ideo vegetabilia omnia dicenda* « *sunt vivere*. Nam omnia vegetabilia habent in se ipsis potentiam quamdam « et principium quo suscipiunt motum augmenti vel decrementi. »

« ture de leur corps, mais bien de leur âme elle-même, parce « que ce n'est pas dans la nature du corps de se mouvoir, comme « se meuvent les plantes, dans des directions contraires. Car « TOUS LES VÉGÉTAUX croissent, non-seulement par en haut, « mais aussi par en bas, non-seulement dans ces deux directions, « mais aussi dans toutes les directions possibles, et en même « temps. Il est donc évident que le principe de semblables mou- « vements ne tient pas à la nature de leur corps, mais à leur « âme; c'est-à-dire qu'il est évident que tous ces mouvements si « variés, ou plutôt CES OPÉRATIONS, n'appartiennent qu'au prin- « cipe intrinsèque qui est la forme de leur corps, et qu'il faut « leur reconnaître une âme ; car ce n'est le propre que de l'être « *animé* de croître ou de se modifier lui-même (1). »

Ainsi donc, pour saint Thomas, même les plantes sont des composés vivants, ayant une âme ; les plantes ont en elles-mêmes le principe, la vertu, la raison, non-seulement de la propriété et de la disposition, mais encore de la variété du mouvement; même le mouvement des plantes ne dépend pas de leur corps, n'a rien de la nature du corps; par conséquent même l'âme des plantes, à laquelle appartient exclusivement leur mouvement, est simple et immatérielle.

C'est le deuxième argument en faveur de l'immatérialité des âmes. Voici le troisième, tiré de la vertu *générative* dont elles jouissent: la force et la portée de cet argument sont immenses.

§ 101. *Troisième argument en faveur de l'immatérialité des âmes, résultant de leur vertu d'engendrer. — Cinq conditions de toute génération véritable dans la nature. — La génération est la prérogative exclusive du composé vivant. — La plante jouit de cette prérogative. — Pourquoi les deux vertus nécessaires pour toute génération se trouvent unies dans les végétaux, et séparées dans les animaux par la distinction des sexes. — Distinction des œuvres de la vie. — La génération, la plus noble des opérations de la plante, est la moins noble des opérations de*

(1) « Hoc autem principium est anima, non natura. Nam natura non movet « ad contraria loca. Augentur enim vegetabilia omnia non solum sursum, sed et « deorsum, sed utroque modo et ex omni parte. Manifestum est ergo quod prin- « cipium horum motorum non est natura, sed anima; sed manifestum est quod « hi motus, vel potius istæ operationes sunt a principio intrinseco quod est « illorum corporum forma, et proinde est anima, quia non nisi res animata « alterat vel auget seipsam (*In lib.* II, lec. 3, *De Anima*). »

l'homme.—Elle est une loi pour l'espèce humaine, et non un devoir pour chaque individu. — Conséquences importantes de cette doctrine, en faveur du célibat volontaire.

Puisque nul phénomène de la nature ne se fait que par le mouvement, la génération des êtres n'est et ne peut être, elle aussi, que l'œuvre du mouvement; et, par conséquent encore, point de mouvement, point de génération; ce qui ne se meut pas n'engendre pas; et la STÉRILITÉ est la conséquence obligée, nécessaire de l'INERTIE.

Il est vrai que les naturalistes, et saint Thomas lui-même, ont l'air d'admettre que même certains corps non vivants, et par conséquent essentiellement *inertes*, engendrent leur semblable : comme lorsqu'ils disent que *le feu engendre le feu*. Il est vrai qu'on parle souvent d'êtres vivants *engendrés* par les astres, par la chaleur naturelle et même par les pierres. Il est vrai enfin qu'on appelle *génération* même l'opération par laquelle certaines formes de composés inorganiques *transsubstantient* des substances étrangères en leurs propres substances, et étendent et *accroissent* leur matière : comme la forme de la chair fait et augmente la chair dans tout le corps de l'animal, et la forme des minéraux fait et augmente le minéral dans les entrailles de la terre. Mais, en pareil cas, le mot *génération* n'est pris que dans un sens étendu et métaphorique, pour signifier toute opération par laquelle une cause produit son effet, et non pas dans le sens propre et particulier de ce mot.

Dans ce dernier sens, la *génération*, ainsi qu'on l'a vu plus haut, n'est que « la naissance d'un être vivant, dans la même « espèce, et conservant le principe de son origine : *Origo viventis « a vivente, in eadem specie, cum principio conjuncto.* »

D'après cette belle définition, la *génération véritable* n'a lieu qu'à ces cinq conditions : 1° Que l'engendré soit produit de la substance de son principe générateur ; 2° Que ce qui engendre et ce qui est engendré soient tous les deux dans la catégorie des êtres vivants ; 3° Que l'engendré soit de la même espèce que l'engendrant, ou son semblable ; 4° Que l'engendré soit un produit distinct de l'individualité de laquelle il sort, et qu'il soit une individualité complète lui-même ; et 5° Qu'il hérite de la vertu

génératrice qui le fait naître, en sorte qu'il puisse devenir générateur à son tour et transmettre à d'autres la vie qu'il a reçue. Si une seule de ces conditions manque, dans la production *naturelle* d'un être d'un autre être, il n'y a pas de génération.

Or, dans ce qu'on appelle « la génération du feu par le feu, « de la chair par la chair, du métal par le métal, » nul être vivant ne naît d'un autre être vivant ; ce qui engendre et ce qui est engendré sont bien de la même espèce, mais ne sont pas deux individualités ; l'engendrant ne produit pas un être complet, hors de lui et distinct de son individualité ; seulement une forme, plus puissante que les formes des substances qu'elle saisit, détruit par son énergie ces formes, et change ces substances dans sa propre substance ; et voilà tout. Dans tous ces phénomènes, il n'y a donc pas même l'ombre d'une génération véritable.

Quant à l'action des corps célestes dans la génération de certains corps terrestres, voici à quoi se réduit cette action, d'après saint Thomas : « Le corps céleste, dit-il, coopère certainement « par sa vertu à la génération naturelle des animaux parfaits. En « effet, indépendamment de ses autres causes connues, la géné« ration de l'homme et des autres animaux parfaits exige aussi « un lieu tempéré. C'est que, comme il est évident, la production « d'une chose parfaite demande un plus grand nombre de cir« constances et de conditions que la production d'une chose im« parfaite. Conséquemment la génération de certains animaux « très-imparfaits n'a pas besoin d'autre principe générateur que « la vertu du corps céleste, agissant sur *une matière disposée* « pour une telle œuvre (1), » c'est-à-dire sur une matière renfermant en elle-même les germes, la semence des animalcules qu'elle est destinée à produire, avec le secours de la vertu du corps céleste qui les fait éclore. Car saint Thomas a dit ailleurs que les corps célestes ne concourent pas à la génération des êtres

(1) « Ad generationem naturalem animalium perfectorum cooperatur virtus « cœlestis corporis. Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad genera« tionem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus « cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora, ex *ma« teria disposita*. Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productio« nem rei perfectæ, quam ad productionem rei imperfectæ (I p., q. 91, *ad se« cundum*). »

terrestres par INFLUENCE, mais par MOUVEMENT; *non influendo, sed movendo.* Ainsi donc, dans ces prétendues générations, œuvre des astres ou de la chaleur naturelle, le principe générateur n'est pas vivant; il n'engendre pas de sa substance; il ne produit pas d'être qui lui ressemble, ou de sa même espèce, et dès lors la génération n'a pas lieu.

Enfin, si l'on rencontre quelquefois de petits animaux vivants, dans les entrailles de la terre, et même au milieu d'une pierre, ce n'est que parce que, d'après l'observation qu'en a faite saint Thomas, et qu'il a exprimée très-élégamment, il a plu au Créateur de répandre partout certaines *forces séminales,* ou des forces capables de produire des êtres vivants, même au milieu des pierres : *Sunt quædam in ipsis lapidibus vires seminales.* Encore une fois donc, ce ne sont pas les pierres qui engendrent de leur substance ces animaux qu'on retrouve dans le sein des pierres; la pierre n'engendre pas plus que le soleil: tout composé inorganique ou inanimé, étranger à la vie, l'est aussi à la génération, et la stérilité est une condition essentielle de sa manière d'être autant que l'immobilité.

Mais, au contraire, étant animé, tout composé organique vit; vivant, il jouit du principe intrinsèque et intime du mouvement par soi; se mouvant par lui-même, il possède l'ineffable et mystérieuse faculté d'engendrer son semblable, de se reproduire dans un nombre infini (*en puissance*) d'individus de sa même espèce, et de leur transmettre le mouvement et la vie. C'est la condition, non-seulement de l'homme et de la brute, mais aussi du plus petit, du plus frêle parmi les végétaux (1).

---

(1) « Puisque la génération des corps vivants, dit encore saint Thomas, a son « origine par la semence, et que dès lors il est bien naturel que tout animal « engendré, au commencement, soit d'une petite grandeur, il faut de toute « nécessité qu'il ait en lui la *puissance de l'âme*; mais le corps non-vivant, « n'étant engendré que par un agent extérieur et d'une matière déterminée « (et non d'une semence), reçoit en même temps et son espèce et toute sa « grandeur, proportionnée à la quantité de la matière d'où il est sorti; il ne « faut donc pas lui supposer une âme : il est inanimé. *Quia generatio viventium est ab aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur « parvæ quantitatis, et propter hoc necesse est quod habeat potentiam « animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur; sed corpus inanimatum generatur materia determinata ab agente extrinseco; et ideo*

En effet, toute plante 1° produit de sa propre substance d'autres plantes ; 2° être vivant elle-même, elle produit des êtres vivants, car toute plante est et enfante des plantes vivantes ; 3° elle produit son semblable, car tout végétal produit le végétal de sa propre espèce ; 4° elle produit des êtres complets hors d'elle-même, et des individualités distinctes de son individualité ; et 5° enfin elle dépose dans sa semence son principe végétatif, par lequel cette semence peut multiplier à l'infini les individualités de son espèce. La génération des végétaux réunit donc, dans toute leur réalité, les conditions de la génération, et est, dans toute la rigueur du mot, une génération véritable.

En traitant la question de la distinction des sexes, dans ses rapports avec la génération, saint Thomas a dit : « Il y a des êtres vivants qui n'ont pas en eux-mêmes la vertu *active* de la génération, et qui, par conséquent, sont (en quelque sorte) engendrés par un agent d'une autre espèce, comme certaines plantes et certains animaux qui ne sont pas produits d'une semence (spécifique), mais d'une matière ayant des dispositions qui lui tiennent lieu de semence, et sur laquelle s'exerce la vertu active des corps célestes (1). »

« D'autres êtres vivants ont en eux-mêmes la vertu *active* jointe à la vertu *passive* de la génération : ce sont les plantes, qui s'engendrent par la semence. La raison de cette jonction des deux sexes dans un même individu est que, la génération étant l'œuvre la plus excellente de la vie des plantes, il est dès lors convenable qu'en elles la vertu active soit *en tout temps* jointe à la vertu passive de la génération, afin qu'elles

---

« *simul recipit speciem et quantitatem secundum materiæ conditionem* « (I p., q. 78, art. 2, *ad* 3). » Ainsi donc, pour saint Thomas, tout composé naturel qui est engendré par la semence, engendre un corps vivant et a une âme ; mais la plante engendre par la semence, et engendre un vrai corps vivant ; donc la plante a aussi une âme, et cette âme est d'une nature tout à fait différente de celle des formes substantielles des composés inorganiques et non vivants.

(1) « Sunt quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam « generationis, sed ab agente alterius speciei generantur : sicut plantæ et ani- « malia, quæ generantur sine semine ex materia conveniente, per virtutem « activam cœlestium corporum. »

puissent être toujours occupées de l'œuvre, en dehors de laquelle elles n'ont rien de plus noble à faire (1). »

« Mais, par rapport aux animaux parfaits, il est conforme à leur nature que, chez eux, la vertu active de la génération réside dans l'individu du sexe masculin, et la vertu passive dans l'individu du sexe féminin. Parce que les animaux, ayant à accomplir une fonction vitale bien différente, plus noble que celle de la génération, et qui est plus particulièrement la fin de leur existence, ils ne doivent pas s'occuper toujours de la multiplication de l'espèce, et par conséquent les deux sexes ne doivent pas, chez eux, être en tout temps ensemble, mais seulement dans le temps de l'union (2). »

« Quant à l'homme, étant destiné à une œuvre vitale encore plus noble que celle des animaux, à l'œuvre de comprendre; la distinction des deux vertus de la génération et des deux sexes doit, chez lui, être plus tranchée; il a fallu, par conséquent, que (différemment de ce qui est arrivé dans la création des brutes) la femme fût créée séparément de l'homme, et qu'elle ne s'approchât de lui et ne formât une chose avec lui que pour l'instant et pour l'œuvre de la génération (3). »

« Il faut remarquer, dit encore saint Thomas, que les trois facultés de toute âme végétative, la faculté *nutritive*, la faculté *augmentative* et la faculté *générative*, sont bien différentes. Les deux premières produisent leur effet dans le corps même où elles s'exercent : car c'est ce corps même, uni à l'âme, qui est conservé et augmenté par la vertu *nutritive* et *augmentative*, résidant

---

(1) « Quædam vero habent virtutem generativam activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis, quæ generantur ex semine ; non enim est in plantis aliud nobilius opus vitæ quam generatio. Unde convenienter, omni tempore, in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. »

(2) « Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis, secundum sexum masculinum ; virtus vero passiva secundum sexum fœmininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus, quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur, ideo non omni tempore sexus masculinus fœmineo conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus. »

(3) « Homo autem ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere ; et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur fœmina a mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum, ad generationis opus (I p., q. 102, art. 1). »

dans cette même âme ; tandis que la faculté *générative* produit son effet, non pas dans le corps où elle opère, mais dans un autre corps, car nul être ne peut s'engendrer lui-même en lui-même. La faculté générative est donc bien noble, car ELLE TOUCHE, en quelque sorte, A LA DIGNITÉ PROPRE DE L'AME SENSITIVE, dont l'opération s'étend au dehors, sur les choses extérieures : quoique l'âme sensitive accomplisse sa fonction génératrice d'une manière bien plus excellente et plus universelle que la manière dont l'âme végétative accomplit la sienne. C'est ainsi que, comme l'a fait observer saint Denis (l'Aréopagite), la partie suprême d'une nature inférieure touche à la parte intime de la nature supérieure. Par conséquent, la plus finale, la principale et la plus parfaite, parmi les trois facultés de l'âme végétative, est la faculté *génératrice*. En effet, la faculté nutritive sert à la faculté augmentative, et, toutes les deux, ces facultés servent à la faculté générative (1).

Oh ! la belle doctrine ! qu'elle est simple ! qu'elle est claire ! Mais qu'elle est importante ! Tâchons de la faire encore mieux comprendre.

Ainsi donc : 1° Les œuvres de la vie, propres aux trois espèces des composés vivants, diffèrent entre elles en excellence et en perfection. La fin des végétaux n'est que de fournir, en eux-mêmes, une nourriture propre aux brutes, à l'homme et à tous les êtres qui vivent sur la terre : *Ecce dedi vobis omnem herbam.... et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus, et universis quæ moventur in terra* (GENES. I). Et puisque la plante ne peut rendre ces services que par la génération, elle n'a rien de mieux à faire qu'à produire le plus possible de feuilles et de

(1) « Est autem quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nu« tritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum « corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nu« tritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum « non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius. Et « ideo vis generativa quodam modo appropinquat ad dignitatem animæ sensi« tivæ ; quæ habet operationem in res exteriores : licet excellentiori modo et « universaliori. *Supremum* enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum « superioris, ut patet per Dionysium. Et ideo inter istas potentias *finalior* et « *principalior* et perfectior est *generativa*. Generativæ autem deserviunt et au« gmentativa et nutritiva ; augmentativæ vero, nutritiva (I p., q. 78, art. 2). »

fruits, et qu'à se reproduire elle-même ; et l'œuvre la plus noble de sa vie, c'est *engendrer* (1).

2° La fin des animaux est, avant tout, d'aider l'homme dans ses travaux, de concourir à sa défense, de le servir dans tous les besoins si multiples et si variés de la vie corporelle, et de lui être soumis : *Dominamini piscibus maris, volucribus cœli, et universis animantibus quæ moventur in terrâ* (*Ibid.*). Et puisque la brute ne peut rien prêter de tout cela, sans la connaissance de l'homme, des autres animaux, des lieux et des choses, l'œuvre principale de sa vie, c'est *connaître.*

3° La fin de l'homme, c'est de se sanctifier en servant Dieu comme son maître pendant cette vie, et de le posséder éternellement comme son rémunérateur après la mort : *Servi facti Deo, habetis fructum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Et puisqu'il ne peut atteindre ce but que par l'intelligence de Dieu, de soi-même, de ses semblables et de ses devoirs, l'œuvre la plus noble de sa vie, l'usage le plus parfait de son existence, c'est *comprendre.*

4° Selon que l'œuvre de la génération est plus distincte de la vie propre du composé vivant, elle en est plus séparée. Si la plante *n'engendre pas* des feuilles ou des fruits, en vain occupe-t-elle une place sur le sol : *Ut quid terram occupat* (Luc, 13), la cognée l'en fait disparaître : *Succido ergo illam* (*Ibid.*). C'est que, dans la plante, la génération et la vie s'identifient : vivre, pour elle, c'est *engendrer ;* et, si elle n'engendre pas, elle ne vit pas. Afin donc

---

(1) Dans l'Écriture sainte il se trouve encore ceci : « Et Dieu dit : Que la « terre porte l'herbe vivante FAISANT SEMENCE, et l'arbre fruitier FAISANT FRUIT « dans son genre, et dont la SEMENCE SOIT EN LUI-MÊME. Et il fut fait ainsi, et la « terre produisit l'herbe vivante et FAISANT SEMENCE selon son genre ; et les ar- « bres fruitiers FAISANT FRUIT et AYANT CHACUN LA SEMENCE selon son espèce. « *Et ait Deus : Germinet terra herbam virentem facientem semen, et li- « gnum pomiferum, faciens fructum in genere suo, cujus semen in semet- « ipso sit super terram; et factum est ita. Et protulit terra herbam vi- « ventem et facientem semen, juxta genus suum, lignumque faciens « fructum et habens unumquodque sementem, secundum speciem suam.* » Or il est impossible de ne pas voir que, par ces expressions si énergiques et si souvent répétées, le code sacré a voulu appeler notre attention sur cette condition providentielle de la plante : Que l'acte le plus noble de sa vie n'est que la génération, et qu'elle n'existe que pour engendrer.

qu'elle ne soit occupée que de l'œuvre de la génération, et qu'elle y travaille toujours et à tous les instants, dans les végétaux, la vertu active et la vertu passive, nécessaires à toute génération, se trouvent presque toujours réunies dans le même individu.

5° Mais, en dehors de l'œuvre de la génération, la brute peut rendre d'immenses services à l'homme. Cela est si vrai, qu'afin d'en obtenir ces services, il ne permet qu'à quelques individus l'œuvre de la génération, et l'interdit à l'immense majorité des autres individus de la même espèce : tandis qu'il n'empêche aucun individu parmi les végétaux utiles, d'engendrer ; car empêcher la plante d'engendrer, c'est la rendre inutile, c'est la tuer. C'est que, dans la brute, la génération et la vie ne s'identifient pas ; que vivre, pour elle, n'est pas *engendrer*, mais *connaître*, et si elle n'engendre pas, elle a bien d'autres choses à faire, tandis que, si la plante n'engendre pas, elle n'a plus de raison d'exister. Afin donc que les animaux ne soient pas toujours exclusivement occupés de la génération, parmi eux, les deux vertus nécessaires pour cette œuvre se trouvent dans des individus distincts : la vertu active dans le mâle, la passive dans la femelle de chaque espèce ; les deux sexes sont individuellement distincts dans toutes les espèces des animaux, et ils ne se rapprochent, ne se mêlent ensemble que dans certains temps, dans certaines conditions, afin de conserver leur propre espèce.

6° Pour l'homme, enfin, l'œuvre de la génération est encore plus éloignée et plus distincte de l'œuvre de la vie qui lui est propre. La parole : « Croissez et multipliez-vous et remplissez la « terre : *Crescite et multiplicamini et replete terram* (GENES. I), » n'a pas plus été adressée à chaque *individu* de l'espèce humaine qu'à chaque individu de chaque espèce animale. Cette grande parole est plutôt une loi pour chaque espèce qu'un devoir pour chaque individu ; et, si la génération n'est pas imposée à tous les individus de chaque espèce des brutes, moins encore a-t-elle été imposée à tous les individus de l'espèce humaine, dont l'œuvre vitale propre, c'est *comprendre*, et dont l'existence passagère sur cette terre doit se terminer au ciel. C'est pourquoi, non-seulement les sexes de l'espèce humaine sont distincts, comme les sexes de toutes les espèces des brutes, mais leur union est assujettie à des conditions plus restreintes encore que celle des brutes.

Car la brute se mêle indistinctement à tout individu du sexe différent du sien, dans sa propre espèce; à de très-rares exceptions près (comme le chameau), elle ne respecte pas même ceux qui l'ont engendrée, ni ses propres petits. Il y a union passagère des sexes, parmi les brutes, et point de famille, et pas un seul des liens qui en résultent : tandis que, d'après l'institution primitive et la loi naturelle, l'union des sexes humains n'est permise que dans le mariage; le mariage n'est légitime que dans certaines conditions, entre un seul homme et une seule femme, et, une fois contracté, ne peut plus être dissous.

C'est encore parce que l'union des sexes, parmi les animaux, n'a d'autre but que la conservation des espèces, et non l'*éducation* de l'individu. La brute n'est pas un être *traditionaliste;* elle n'a rien d'intellectuel, de moral à enseigner à ses petits. Une fois qu'elle les a engendrés, et mis en état de vivre eux-mêmes, de la vie *végétative,* son rôle, à leur égard, est terminé. Les fonctions de la vie *sensitive* leur sont apprises par la nature et par l'instinct. Mais, comme la vie propre de l'homme, c'est *comprendre,* l'union des sexes, parmi les hommes, a pour but non-seulement la conservation de l'espèce, mais aussi l'éducation des individus. La vie intellectuelle, consistant dans l'union de l'esprit avec la vérité, se transmet comme la vie physique, consistant dans l'union de l'âme avec le corps. L'instruction ou l'enseignement de la vérité est, d'après saint Paul, une véritable génération: *Per evangelium ego vos genui* (I Cor. 4). Outre la vie physique, les parents de l'homme doivent donner à leurs enfants cette vie intellective et morale. Après les avoir engendrés dans le monde corporel, dans le monde des êtres qui *sentent,* ils doivent les enfanter de nouveau dans le monde intellectuel, dans le monde des êtres qui *comprennent: Filioli mei, quos iterum parturio* (Galat. 4). Ils doivent leur transmettre, avec le langage, le dépôt des vérités religieuses et morales qu'ils ont reçu eux-mêmes par l'organe de leurs pères. Et comme les époux sont, tous les deux, chargés de cette seconde génération, œuvre bien autrement longue et sublime, ils doivent toujours demeurer ensemble; et la société conjugale est une, perpétuelle et indissoluble.

Loin donc que l'œuvre de la génération soit imposée par la nature à chaque individu de l'espèce humaine, elle n'est même

permise, à ceux qui veulent s'y livrer, que sous des conditions sévères. Loin que le célibat volontaire soit contraire aux fins et aux intentions de la nature, rien n'est plus conforme à ses intentions et à ses fins que la résolution des âmes d'élite, de renoncer à l'œuvre de la chair, pour s'occuper plus à leur aise de l'œuvre de l'esprit; de s'interdire l'œuvre, fort secondaire pour l'homme, d'engendrer son semblable, pour s'adonner à la plus noble des œuvres de la vie qui lui est propre, l'œuvre de *comprendre*, et pour se dévouer à l'instruction, à la sanctification, à la défense de son semblable. Loin que la virginité volontaire, le célibat ecclésiastique et le célibat militaire soient en contradiction avec la loi naturelle, rien n'est plus dans l'esprit de cette loi que le sacrifice volontaire d'un certain nombre d'individus aux besoins et aux avantages de la société.

Qu'on remarque, en passant, que toute armée est non-seulement *célibataire*, mais qu'en outre elle est *pauvre* et *obéissante*. Toujours et partout le mariage a été interdit au soldat. Toujours et partout il n'a eu et n'a encore que quelques centimes pour vivre. Toujours et partout l'abnégation de la volonté et l'obéissance aveugle du soldat l'ont emporté et l'emportent sur l'abnégation et l'obéissance du religieux de l'ordre le plus austère. Qu'on remarque encore que les protestants, les incrédules, les économistes voltairiens, les plus furibonds adversaires des vœux sacrés de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, en exigent cependant impitoyablement la pratique de la part, non-seulement du soldat, mais aussi des simples domestiques; et se gardent bien de prendre à leur service des hommes ou des femmes mariés, qui aspirent à se faire une fortune, et ne veulent pas renoncer à leur volonté. Tant il est vrai que certains dévouements sont impossibles, à moins qu'on ne renonce au mariage, à la propriété et à sa propre volonté; et que les grandes institutions de l'Église, bien qu'ayant été inspirées et sanctionnées par l'Évangile, n'en ont pas moins leur base dans les lois et les besoins de la nature humaine! Voyez donc combien sont raisonnables et conséquents les sales détracteurs du célibat ecclésiastique et des vœux de religion, en trouvant mal que l'Église exige de ceux qui se dévouent volontairement à la défense de la vérité, de la vertu, et au soulagement de tous les malheurs, les mêmes privations que nos

philanthropes exigent avec une rigueur brutale de ceux que la nécessité oblige de se dévouer à la défense du pays et même au service des particuliers. Hélas ! on ne saurait trop le répéter, ces gens-là ne sont pas plus de vrais philosophes que de vrais chrétiens ; ils ne connaissent pas plus la nature et la société humaine, que l'Évangile et l'Église. Ils n'ont donc pas plus droit à la parole dans les questions philosophiques que dans les questions religieuses. Ainsi donc, l'œuvre de la génération, la plus noble parmi les œuvres de la vie des plantes, n'est qu'une œuvre secondaire parmi les œuvres de la vie des brutes, et n'est qu'au dernier rang parmi les œuvres de la vie de l'homme.

§ 102. *Continuation du même sujet. — Trois preuves que la faculté d'engendrer n'est le propre que de la substance immatérielle. — Remarques particulières sur la vertu infinie, propre à toute génération, et attestant l'immatérialité de la substance qui l'exerce.*

Mais, tout infime qu'elle soit parmi les œuvres propres de la vie des composés animés, la génération n'en est pas moins le troisième argument irréfutable en faveur de l'immatérialité de leur âme, y comprise l'âme des végétaux. Nous venons de prouver, avec saint Thomas, que toute plante *engendre*, dans toute la rigueur du mot, dans toute la réalité de la chose. Nous avons encore établi que, tout ce qui se fait dans le composé naturel ne se faisant que par la vertu de sa forme, et la forme de la plante étant son âme végétative, c'est par la vertu de cette âme qu'elle engendre. Or, fondée sur ces principes, certains, évidents, voici comment la philosophie chrétienne prouve l'immatérialité même de l'âme végétative par sa sublime faculté d'engendrer.

D'abord la génération n'est que la naissance d'un être vivant d'un autre être vivant. La vie ne consiste que dans la possession du principe intrinsèque et propre du mouvement. Engendrer donc, c'est produire un être ayant en lui-même ce mystérieux principe, ou lui donner ce même principe. Mais nulle chose ne donne ce qu'elle n'a pas. Si l'âme de la plante confère donc à une autre plante ce principe, c'est qu'elle le possède en elle-même. Mais on a vu aussi que, essentiellement inerte et dépour-

vue tout à fait du principe propre, intrinsèque du mouvement, la matière subit le mouvement, mais ne le produit pas; est *mobile* par une force extérieure, et n'est pas *se mouvant* elle-même, et moins encore pouvant se mouvoir par *elle-même*. Si donc l'âme de la plante a en elle-même le principe du mouvement, puisqu'elle le confère hors d'elle-même, elle est une substance étrangère à la passivité du mouvement propre à la matière; elle est douée de l'activité du mouvement que la matière ne partage pas; elle n'est pas matière; elle est essentiellement et nécessairement immatérielle.

En second lieu, quoique tout ce qui est engendré, dans la nature *corporelle*, jaillisse d'une semence, et que rien ne s'y engendre sans semence, cependant, comme saint Thomas va nous l'apprendre plus loin par sa sublime théorie sur la génération, ce n'est pas la semence qui engendre. Loin de cela, l'être vivant ne sort de la semence qu'après que la semence s'est altérée, s'est corrompue, et, comme l'a dit l'Évangile, qu'elle est morte : *Nisi granum frumenti mortuum fuerit*. Car toute génération d'un nouvel être se fait par la corruption d'un autre être : *Corruptio unius est generatio alterius*. La semence est, en quelque sorte, la condition, le véhicule, le moyen matériel de la génération, et non le principe générateur. Ce principe est *dans* la semence, mais il n'est pas *la* semence elle-même. Et comment serait-il la semence, lui qui ne se développe et n'étale sa puissance qui confère la vie, qu'autant qu'il s'est dégagé de la semence, et que la semence a disparu, perdu son être et sa forme par la corruption? Mais, si ce principe triomphe de la corruption et sort plein de force et de vie de la semence qui le renfermait, il est donc d'une nature essentiellement différente de celle de la semence. Car l'incorruptible et le corruptible diffèrent essentiellement par leur nature. Si la semence se corrompt, elle est donc matérielle, car la corruption est le partage obligé de la matérialité des choses; et, au contraire, si le principe générateur ne se corrompt pas, il est immatériel, car l'immatérialité est inséparable de l'incorruptibilité. Ce donc en quoi le principe générateur diffère de la semence, c'est qu'il est immatériel. C'est une vertu, ou une puissance, ou une force renfermée dans la matière, se transmettant par la matière, dominant la matière, changeant la

matière, et l'obligeant à se soumettre à une forme nouvelle, et qui cependant n'est pas matière.

Qu'on n'oppose pas que la matière ne saurait contenir une chose immatérielle et lui servir de véhicule. Car, résultat du jeu de la langue et de l'oscillation de l'air, la voix humaine est évidemment un phénomène tout matériel ; et cependant elle porte en elle-même, elle fait passer, de l'esprit de celui qui parle dans l'esprit de celui qui entend, ce qu'il y a de plus immatériel au monde, la pensée, l'idée ; on dirait presque l'intelligence elle-même. Et, dans un ordre de choses encore plus élevé, la *matière* des Sacrements, toute matière véritable qu'elle soit, ne renferme-t-elle pas aussi et ne transmet-elle pas, en quelque sorte, à l'âme ce qu'il y a de plus spirituel, de plus divin, la grâce ; et, serait-ce trop dire, presque Dieu lui-même ?

D'après saint Thomas, qu'on va entendre tout à l'heure, cette vertu générative, déposée dans la semence, mais essentiellement différente de la semence, n'est qu'une impulsion mystérieuse, mais énergique, puissante et indestructible (1), que l'âme du composé générateur y a imprimée, et qu'elle n'a puisée que dans sa propre substance. C'est une espèce de rayonnement de la vertu de l'âme hors d'elle-même : *Virtus seminis est a virtute animæ generantis*. Mais on vient de voir que cette vertu est quelque chose d'évidemment immatériel, et que rien d'immatériel ne peut sortir de la matière, *en tant que matière,* mais qu'elle tient d'un principe immatériel ce qu'elle a l'air de produire au-dessus de l'ordre matériel. Donc l'âme de tout composé générateur, par cela même qu'elle confère à la semence une vertu immatérielle, est de toute nécessité immatérielle elle-même.

En troisième lieu, que le lecteur se rappelle ici la théorie scholastique sur l'INFINI, que nous avons exposée dans le premier volume (§ 37, p. 266). D'après cette théorie, l'Infini est de deux

(1) On vient de découvrir, à côté d'une momie, tirée des anciens tombeaux de l'Égypte, du froment. Ce froment est donc demeure enfermé dans la même boite que la momie depuis trois mille ans au moins ; cependant, ayant été semé, il a germé aussi bien que tout autre froment de fraiche date. Après un si long laps de temps, la vertu générative contenue dans cette semence n'a donc rien perdu de son énergie vitale.

espèces : l'Infini *en acte* et l'Infini *en puissance*. L'Infini *en acte* n'est que Dieu et *tout ce qui est à Dieu*, car tout est *infini en acte* en Dieu, et ses attributs, et ses perfections le sont autant que son être. Mais quant à l'Infini *en puissance*, le Créateur a daigné, dans son ineffable bonté, le partager parmi ses créatures, en leur accordant, non l'*actualité* (ce qui n'était pas possible), mais la *capacité* de l'Infini ou la *puissance* d'opérer *toujours* dans le cercle de leur action. Ainsi l'âme humaine, par exemple, peut *toujours* connaître et *toujours* aimer ; l'activité de son intellect et de sa volonté n'ont pas de bornes, et, être fini *en acte*, elle est infinie en *puissance*.

Tout ce qui engendre participe d'une manière toute spéciale à cette singulière prérogative ; car la vertu générative, que toute âme puise dans sa propre substance et dépose dans la semence de laquelle doit sortir l'être vivant, est infinie, sinon *en acte*, du moins *en puissance*, en tant qu'elle peut se perpétuer *toujours*, peut se reproduire *toujours*, et que ses effets ne sont déterminés par aucune limite, ni par rapport au temps, ni par rapport au nombre.

C'est de la vertu générative d'un seul homme que sont sortis les hommes qui, pendant six mille ans, ont traversé la terre, et que sortiront tous les hommes qui la traverseront encore jusqu'à la fin du monde ; et si le monde ne devait jamais finir, la même vertu, toujours immortelle au sein de l'humanité dans laquelle son premier chef l'a déposée, pourrait faire naître des hommes à l'infini et pour toute l'éternité.

Qu'on remarque encore que, si le genre humain venait à périr tout entier, un seul couple excepté (comme cela est arrivé au temps du déluge), la vertu génératrice de ce seul couple pourrait peupler de nouveau la terre et mille millions de terres, et toujours, pendant toute une éternité. Le lieu et le temps pourraient lui manquer ; mais, à moins d'être étouffée, éteinte par une force supérieure, elle ne ferait jamais défaut ni au temps ni au lieu.

Il en est également de même des animaux et des plantes. Un seul couple de l'espèce chevaline suffirait pour peupler de chevaux, et un seul pommier suffirait pour couvrir de pommiers notre globe, fût-il mille fois plus grand que le soleil, et cela

toujours, indéfiniment, par rapport au temps et par rapport au nombre.

Ainsi donc l'infinité (*en puissance*) de la vertu générative demeure toujours tout entière dans chaque être générateur; et toute forme du composé animé, ou toute âme, possède *en puissance* la vertu d'engendrer à l'infini.

Les formes substantielles des composés *inanimés* ont, elles aussi, comme on l'a vu, une vertu expansive qui a quelque rapport avec la génération : car la forme de la chair produit et augmente la chair dans le corps de l'animal; la forme des métaux a produit et augmenté les métaux dans les entrailles de la terre. Mais, outre que ces formes ne produisent rien de vivant, leur force augmentative est enfermée dans certaines limites. La chair ne produit la chair que jusqu'au point où l'animal en a besoin, pour se dédommager de ses pertes, ou pour atteindre la grandeur que la nature lui a déterminée. Et les mines, soit qu'on les suppose des créations primitives, soit qu'on les croie des productions des âges postérieurs du globe, toujours est-il qu'elles ne se prolongent pas indéfiniment, que leurs sillons commencent dans un endroit et finissent dans un autre; toujours est-il qu'une fois qu'on en a extrait le minéral qu'elles contenaient, il ne s'y en reproduit plus, et moins encore, en enterrant une quantité quelconque d'un minéral, peut-on obtenir qu'elle croisse et forme une mine nouvelle. Les formes donc des composés inorganiques non-seulement sont stériles et n'engendrent pas, mais leur augmentation même se trouve arrêtée par le temps et par les lieux, et elles n'ont de vertu *infinie* pas plus en puissance qu'en acte.

C'est que ce qui est matériel, étant essentiellement fini de tout côté, ne peut d'aucune manière s'allier à l'infini, ni posséder une vertu infinie d'aucune espèce. Mais si l'infini, même *en puissance*, est essentiellement incompatible avec la matière, et n'est ni ne peut être une propriété de la matière, il est évident que nul être possédant une vertu infinie n'est ni ne peut être matière.

Ainsi donc, par la vie qu'elle transmet, par l'incorruptibilité de sa nature et par l'infinité en puissance de son action, la vertu générative commune à toutes les âmes, aussi bien que leur indivisibilité et leur principe intrinsèque du mouvement, prouvent

évidemment l'immatérialité de leur substance et la simplicité essentielle de leur être.

Indépendamment de ces trois grands arguments qui assurent l'immatérialité même à l'âme *végétative*, l'âme *sensitive* peut en invoquer six autres, et plus décisifs encore, en faveur de son immatérialité.

On a vu que, forme substantielle, et, en même temps, végétative, outre les trois actes communs à toutes les formes substantielles, de *substantier*, de *spécifier* et d'*individualiser* sa matière, et outre les trois actes de la vie végétative, de *nourrir*, d'*augmenter* et de *reproduire* son corps, l'âme sensitive exerce, en outre, les trois actes qui lui sont propres et spécifiques, les actes de *sentir*, d'*estimer* et de se *mouvoir progressivement*.

Or, comme la faculté *intellective* est double (car elle est *intellect agissant* et *intellect possible*), la faculté *sensitive* est double, elle aussi, car elle est SENS COMMUN (1) et FANTAISIE; et de même que, par l'*intellect agissant*, nous nous formons les idées et distinguons entre elles les idées que nous nous sommes formées, et, par l'*intellect possible*, nous conservons les idées et nous nous en souvenons; de même, par le SENS COMMUN, nous nous formons les fantômes et les distinguons entre eux, et, par la FANTAISIE, nous conservons les fantômes et nous nous en souvenons. Ainsi donc, comme la faculté intellective, la faculté sensitive exerce, elle aussi, quatre fonctions, savoir, les fonctions : 1° de créer les fantômes; 2° de les distinguer; 3° de les conserver, et 4° de s'en souvenir. Or, des six arguments auxquels nous venons de faire allusion, les quatre premiers découlent de ces quatre fonctions de l'acte de *sentir;* le cinquième se déduit de la *vertu estimative*, et le dernier de l'acte de la vertu *locomotive*. Ce sont ces arguments que nous allons faire valoir maintenant, et d'autant plus volontiers que, par cette exposition, on pourra mieux connaître l'âme de la brute, que, dans les

---

(1) Ce *sens commun de l'âme* n'a rien à faire avec ce qu'on appelle vulgairement *le sens commun des hommes*, et qui est la conformité des jugements et des sentiments de l'humanité entière sur certains sujets.

cours ordinaires de philosophie, on laisse trop ignorer, au grand préjudice de l'âme humaine elle-même, dont la connaissance complète dépend beaucoup de la connaissance préalable des âmes d'un ordre inférieur.

DIXIÈME CHAPITRE.

SUITE DU MÊME SUJET, L'IMMATÉRIALITÉ DES AMES. GRANDE PHILOSOPHIE DE LA SENSATION. DU NOMBRE, DE L'ÉCONOMIE DES FACULTÉS DE L'AME SENSITIVE, ET DE LEURS FONCTIONS. DE L'AME DES BRUTES, ET DE SON IMMATÉRIALITÉ EN PARTICULIER.

§ 103. *Outre les sens extérieurs, tout animal possède deux sens internes :* LE SENS COMMUN *et* LA FANTAISIE. — *Tout sens, dans les choses de son ressort, est un témoin fidèle du vrai. — Qu'est-ce que* LE SENS COMMUN *interne? son existence et sa double fonction : 1° de former les fantômes ou de* SENTIR, *et 2° de distinguer tous les sensibles propres des sens. — Nécessité qu'a la brute de* SENTIR, *pour accomplir sa fonction spécifique de connaître. — Différente manière de sentir des animaux imparfaits et des animaux parfaits. — Pourquoi ceux-là n'ont que deux ou trois sens, tandis que ceux-ci en ont cinq.*

PARMI les crimes de la philosophie moderne, ce n'est pas le moindre que d'avoir nié toute puissance sensitive *intérieure*, capable de connaître proprement les objets extérieurs. Elle daigne parler, il est vrai, des *sens* de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, puisque tout cela se touche du doigt; mais, tout en admettant *les sens*, en réalité elle méconnaît la *sensation*. Car, d'après cette philosophie, l'âme est purement *passive*, par rapport à toute connaissance, tant intellectuelle que sensible, tant universelle que particulière. Comme c'est Dieu qui *comprend* pour l'âme, c'est aussi Dieu qui *sent* pour elle; et les sensations, aussi bien que les idées, ne sont que des *modifications*, ou plutôt des jeux de l'action divine sur le corps, aussi bien que sur l'âme de l'homme.

La philosophie chrétienne est à l'abri de ce reproche : elle ex-

plique tout, et ne nie rien. C'est pourquoi elle seule est philosophie, et vraie philosophie. Loin donc de nier la réalité de l'action des sens extérieurs, elle établit l'existence de plusieurs *sens intérieurs*, et soutient avec le même zèle l'activité de l'âme sensitive par rapport à la sensation, que l'activité de l'âme intellectuelle par rapport à l'intelligence.

Plein d'égards pour Aristote, LE PHILOSOPHE des croyances universelles de l'humanité... lorsqu'il ne s'égare pas, saint Thomas a donné sa théorie sur le nombre des sens internes de l'âme sensitive, et en énumère quatre, savoir : le *sens commun*, la *fantaisie*, la *vertu cogitative* et la *mémoire*. Mais cette division présente un double inconvénient. D'une part, elle ne distingue pas assez la vertu sensitive proprement dite, ou la vertu de l'âme sensitive de transformer en fantômes immatériels les impressions des objets matériels; et, de l'autre, elle place parmi les fonctions sensitives la vertu *cogitative*, qui, d'après saint Thomas lui-même, s'exerce sur des choses *non senties* (*insensatas*), et qui est plutôt du ressort de la faculté *estimative*, le deuxième acte de la vie sensitive. C'est pourquoi le saint docteur s'est, dans la suite, éloigné de cette théorie, et, à en juger par l'ensemble de sa propre doctrine sur la sensation, pour lui les sens internes ne sont en réalité que deux, le SENS COMMUN et la FANTAISIE, exerçant chacun la double fonction que nous venons d'indiquer : le SENS COMMUN, la fonction de *former* et de *distinguer* les fantômes; la FANTAISIE, la faculté de les *conserver* et de s'en *souvenir*. Nous suivrons ici cette division, et, tout en établissant la réalité de ces deux sens et de leurs fonctions respectives, nous en déduirons des preuves de tout genre en faveur de l'*immatérialité* de l'âme sensitive. Mais, avant d'entrer en matière, nous devons rappeler la doctrine scholastique sur le sensible, qu'ailleurs nous n'avons pu qu'indiquer, et qu'il faut avoir toujours présente lorsqu'il s'agit de la sensation.

Le sensible, d'après cette doctrine, est de deux espèces : il est *commun* ou *propre*. Le sensible *commun* est ce qui peut être perçu par plusieurs sens, comme la distance et la figure d'un corps, qui peuvent être jugées par la *vue* aussi bien que par le *tact*. Le sensible *propre* est ce dont le jugement appartient exclusivement à un sens, et qui ne peut être saisi par un autre sens;

c'est ainsi qu'on ne peut percevoir les couleurs que par la vue, les saveurs que par le goût, les odeurs que par l'odorat; et que le mouvement, la distance, l'intégrité, la grandeur, le poids, la forme extérieure, la dureté, la mollesse, la chaleur, le froid, les qualités tangibles, en un mot, des objets sensibles ne peuvent être jugées, *d'une manière certaine*, que par le toucher.

De là, ce canon de la philosophie scholastique : Que les sens sains, employés à une certaine distance, ne nous trompent jamais, tant que nous ne leur demandons que le témoignage de leur *sensible propre : Sensus, circa sensibile proprium, semper est verus;* et qu'ils ne nous égarent que lorsque nous exigeons qu'ils nous attestent un sensible qui n'est pas de leur ressort. Si nous nous rapportons à la vue pour juger de la distance, de la grandeur, de la figure d'un objet, nous pouvons en être trompés. A une grande distance, une tour carrée nous paraît ronde; le cou blanc de la colombe, diversement coloré; ce qui est grand, petit; ce qui ne se meut pas, se mouvant; ce qui est éloigné, tout près; le bâton plongé dans l'eau nous semble cassé. C'est que le jugement de ces accidents des objets extérieurs n'appartient pas à la vue, mais au tact. En effet, si nous y appliquons le tact, si nous mesurons la distance par *bras*, par *pieds*, si nous prenons l'objet dans nos mains, si nous touchons le bâton, même pendant qu'il est plongé dans l'eau, nous reconnaîtrons d'une manière certaine tous les accidents des objets; car, dans le jugement des qualités tangibles, le toucher ne trompe jamais, ni la vue non plus, par rapport aux vraies couleurs des objets regardés de près. Cela posé, voici la théorie scholastique sur le SENS COMMUN d'abord.

L'anatomie a constaté qu'il existe, dans tous les animaux parfaits, et particulièrement dans l'homme, différents nerfs partant de chacun de nos sens et aboutissant au cerveau. Ces nerfs sont les véhicules nécessaires des sensations. C'est par le nerf *optique* que passent dans l'âme les sensations des couleurs. Le nerf *auditif* lui transmet les sensations des sons. Les nerfs *olfactifs* lui font arriver les sensations des odeurs, et les nerfs du tact, qui s'étendent à tous les points du corps, et ceux du goût, sont les moyens par lesquels l'âme sensitive perçoit toutes les sensations des saveurs et des impressions variées des objets tangibles.

La preuve en est que, dès l'instant où, par une cause quelconque, l'un de ces nerfs ne peut plus fonctionner, l'âme ne reçoit aucune des espèces sensibles qu'il est chargé de lui faire parvenir. Ainsi, la paralysie du nerf optique entraîne la perte de la vue ; l'oreille devient dure, au fur et à mesure que le nerf auditif s'affaiblit. Il en est de même des autres sensations : elles cessent aussitôt que les nerfs qui leur sont propres se sont altérés.

Ces nerfs sont donc des *organes*, des conducteurs entre la faculté sensitive et la sensible. Mais ces nerfs, qui se répandent par tous les sens, et même par tout le corps, sortent tous du cerveau, comme de leur principe commun, et refluent au cerveau comme à leur terme commun. Tout en étant donc des organes des différents *sens particuliers*, ils constituent ensemble un *organe commun*. Par conséquent, outre les organes propres aux sensations particulières, il existe aussi, dans le corps de tout animal parfait, un organe commun de toutes les sensations, de quelque part et de quelque sens particulier qu'elles arrivent.

L'expérience apprend que, comme, le nerf propre de chaque sens une fois lésé, l'animal ne connaît plus le sensible propre de ce sens ; de même, le cerveau troublé, toute l'économie sensitive est troublée et même interdite. Comme donc les nerfs sont les organes de puissances ou de sens particuliers, le cerveau est l'organe d'une puissance ou d'un *sens commun*.

Or « les puissances de l'âme, dit saint Thomas, n'existent pas pour les organes, mais ce sont les organes qui existent pour les puissances. Par conséquent l'être animé n'a pas différentes puissances parce qu'il a différents organes, mais, par contre, il a différents organes parce qu'il a différentes puissances à faire jouer. La nature n'a donc mis à sa disposition une grande diversité d'organes qu'en vue de la variété des puissances dont elle l'a doué ; et pareillement elle n'a donné aux divers sens divers moyens pour sentir, que toujours dans l'intention de les rendre des organes convenables pour les actes des puissances (1). »

---

(1) « Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias. « Unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa, et ideo « natura instituit diversitatem organorum ut congrueret diversitati potentia-

D'après ce principe, tout organe différent, dans le corps de l'être animé, prouve l'existence d'une faculté différente dans son âme. Si donc, outre les organes particuliers et propres à chaque sens, tout animal a aussi un *organe commun*, il est évident qu'outre la faculté de sentir le sensible *propre de chaque* sens, il a aussi la faculté commune de sentir le sensible commun, résultant de *tous* les sens. C'est cette faculté que les scholastiques appellent le SENS COMMUN DE L'AME : « Outre les cinq sens exté-« rieurs, qui connaissent leur *propre* sensible, il existe encore « dans l'animal, dit saint Thomas, un autre sens intérieur qui « s'appelle SENS COMMUN, auquel il appartient de discerner les « unes des autres les impressions des choses sensibles, venant « par tous les sens et par chacun des sens en particulier, et au-« quel se rapportent, comme à leur terme commun, toutes les « appréhensions des sens (1). »

Ainsi donc, comme celle de l'intellect agissant, la fonction du sens commun est double. Car, comme par l'intellect agissant l'âme intellective d'abord se forme les idées, ou universalise les fantômes présents dans la fantaisie, et ensuite distingue les idées des objets intellectuels des idées des objets corporels; de même, par le *sens commun*, l'âme sensitive d'abord *se forme* les fantômes, ou spiritualise les impressions matérielles des objets qui affectent les sens, et ensuite elle *distingue* le sensible propre de chaque sens, le sensible propre de tous les autres sens. Commençons par examiner la première de ces fonctions.

On sait déjà que, comme *comprendre* c'est concevoir le particulier sans ses particularités, *sentir* c'est saisir le matériel sans la matière; et que, comme la puissance propre de l'intellect c'est d'universaliser le particulier, la puissance propre du sens c'est, d'après l'expression de saint Thomas, de spiritualiser le matériel. Car, ainsi qu'on l'a vu aussi, les êtres insensibles

---

« rum. Similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat « conveniens ad actus potentiarum (I p., q. 78, art. 4). »

(1) « Præter quinque sensus externos, qui cognoscunt propria sensibilia, da-« tur etiam alius sensus internus, qui dicitur *Sensus communis*, qui discernit « sensibilia quorumque sensuum ad invicem; et ad quem referuntur, sicut ad « communem terminum, omnes apprehensiones sensuum (I p., q. 78, art. 4). »

ne reçoivent en eux-mêmes les choses extérieures que selon leur *nature* et d'une manière toute matérielle; comme, touchés par un corps chaud ou odoriférant, la pierre et le bois n'en reçoivent que la chaleur ou l'odeur, et deviennent chauds et odoriférants, eux aussi. Mais les êtres *sensibles* sont de plus impressionnés par les corps d'une manière presque spirituelle, ou selon leur espèce intentionnelle. Touché à la main par un corps chaud et odoriférant, non-seulement je sens que ma main devient *extérieurement* chaude et odoriférante, mais je me sens moi-même modifié intérieurement d'une autre manière encore; car je perçois l'espèce, l'idée de la chaleur et de l'odeur: c'est en cela que consiste la sublime faculté de *sentir* qu'on définit : « La puissance capable de recevoir les espèces des choses sensibles sans leur matière : *Potentia susceptiva specierum sensibilium sine materia;* » comme on définit la faculté de comprendre : « La puissance capable de recevoir les espèces intelligibles : *Potentia susceptiva specierum intelligibilium.* »

La doctrine scholastique sur la connaissance nous a déjà appris que toute chose connue est dans celui qui la connaît, comme toute chose aimée est dans celui qui l'aime : *Omne cognitum est in cognoscente, sicut omne amatum est in amante.* Ce qui ne veut pas dire que la chose connue doit se trouver dans celui qui la connaît, d'une manière matérielle et physique, mais seulement d'une manière spirituelle et intentionnelle, par son image, par sa ressemblance, par son espèce. Mais on vient de voir que les choses senties sont perçues précisément de cette manière par celui qui les sent: donc sentir, c'est connaître, comme connaître les choses sensibles, c'est les sentir; et, pour tout animal, il n'y a de connaissance des choses sensibles que par la sensation. Or la plus noble fonction de la vie de la brute, c'est *connaître*, comme la plus noble fonction de la vie de la plante, c'est *engendrer*, et la plus noble fonction de la vie de l'homme, c'est *comprendre*. Si donc la brute est appelée surtout à connaître, et ne peut connaître sans sentir, il faut de toute nécessité qu'elle sente, et qu'en dehors de la vertu générative, elle jouisse aussi de la vertu *sensitive*.

Mais non-seulement la brute a besoin de sentir, pour accomplir la plus noble des fonctions de sa vie, pour connaître : elle

en a besoin aussi pour exister. Car il est vrai que le genre de vie de la plante, dont la nutrition est la base et la génération la fin, est séparable et réellement distinct du genre de vie des autres êtres vivants; mais, tout séparable et distinct qu'il soit, le genre de vie des végétaux, de tout autre genre de vie, la vertu végétative n'en est pas moins, dit saint Thomas, le principe de toute vie dans les *choses mortelles*. Et, quoique la vie végétative puisse se trouver seule, dans un composé vivant, sans la vie sensitive et intellective, cependant le contraire n'est pas possible, et, dans les *choses mortelles*, la vie sensitive ne peut se trouver sans la vie végétative, ni la vie intellective sans la sensitive; car « tout être vivant qui est engendré et est sujet à la corruption, doit nécessairement, poursuit le même Docteur, avoir l'augmentation, la permanence et le décroissement. Mais rien de tout cela ne peut avoir lieu sans la nourriture; car, dans le temps où le corps grandit, il a besoin de convertir en sa substance une plus grande quantité d'aliment que celle qui lui est nécessaire pour conserver sa grandeur préexistante; dans le temps où le corps est stationnaire, il n'a besoin que d'autant de nourriture qu'il lui est nécessaire pour réparer ce qu'il perd; et, dans le temps du décroissement, il en a besoin beaucoup moins. Or se nourrir est une faculté de la vie végétative. Il est donc nécessaire que tous les vivants, qui sont engendrés et sont sujets à la corruption, jouissent aussi de la vie végétative (1). »

Il est incontestable que les opérations *propres* de l'intellect ne dépendent nullement du corps; car non-seulement l'âme n'emploie aucun organe corporel pour comprendre, et comprend sans le corps, mais elle comprend, en quelque sorte, malgré le corps. Cependant, puisque, *tant qu'elle est unie au corps*, l'âme intel-

(1) « Omne vivens, quod generatur et corrumpitur, necesse est quod habeat « augmentum, statum, et decrementum. Sed haec non possunt accidere sine « alimento : quia tempore augmenti oportet quod plus de alimento convertatur « quam sufficiat ad conservationem praeexistentis magnitudinis; tempore autem « status, aequaliter; sed tempore diminutionis, minus. Cum igitur uti alimento « pertineat ad partem vegetabilem; necesse est quod haec pars animae sit in « *omnibus viventibus*, qui generantur et corrumpuntur (Lib. III, De Anima, « lect. 17). »

lective ne peut exercer sa puissance intellectuelle que sur les fantômes que le corps lui fournit, pour lui servir non comme *instrument*, mais comme *matière* de ses opérations, et puisqu'elle ne peut obtenir ces fantômes qu'en *sentant*, elle a besoin aussi de la faculté sensitive. En sorte que, tandis que l'âme des plantes n'est que végétative, et que l'âme des brutes est et doit être végétative et *sensitive* à la fois; l'âme *humaine*, durant la vie présente, *in statu præsentis vitæ*, comme s'exprime saint Thomas, est et doit être, en même temps, *végétative*, *sensitive* et *intellective*.

Mais, nécessaire même à l'homme, et, à plus forte raison, à la brute, la vertu sensitive ne se trouve pas au même degré dans tous les animaux. Comme les animaux parfaits sont destinés à servir l'homme en différentes manières, eux seuls jouissent de la faculté de changer de lieu : mais, par cela même qu'ils n'ont pas un lieu déterminé où ils doivent servir, ils n'en ont pas non plus un où ils doivent vivre. Pour vivre et se conserver en différents lieux, ils ont donc besoin d'une faculté sensitive plus complète que les animaux imparfaits, qui ne changent pas de lieu, et qui trouvent dans le même lieu où ils naissent ce qu'il leur faut pour se nourrir et pour se conserver.

Mais, si la vertu sensitive n'est pas et ne doit pas être également étendue, elle doit se trouver, à quelques degrés, dans tous les animaux ; et tout animal doit au moins avoir le sens du tact, et du goût, qui est une espèce de tact, lui aussi. Car tout animal, dit saint Thomas (*De anima*, lib. III, lect. 17), est un corps animé; tout corps animé est susceptible d'être modifié par l'attouchement d'autres corps jusqu'à sa destruction. S'il n'avait donc pas en lui-même un moyen de discerner ce qui lui convient et ce qui lui est nuisible, il ne pourrait pas se conserver. Or, comme le tact est le moyen le plus facile, le plus direct pour faire ce discernement, il est de toute nécessité que tout animal ait, au moins, le sens du tact.

La vie végétative, qui est nécessaire à tout composé sensitif aussi, et qui ne peut le quitter sans qu'il en soit détruit, ne se soutient que par l'alimentation. Or c'est par le goût que l'animal peut distinguer la nourriture qui lui est propre. Afin donc qu'il puisse prendre ce qui peut le conserver, et éviter ce qui lui serait préjudiciable, il doit avoir, avec le sens du toucher, le

sens du goût aussi ; car le goût «est le tact de l'aliment» ou le sens du corps sensible en tant qu'il est nourrissant.

C'est pourquoi on trouve ces deux sens même dans les animaux imparfaits qui n'ont pas de mouvement progressif, comme les mollusques.

Ces animaux trouvent à côté d'eux, dans le même lieu où ils se produisent, l'aliment dont ils se nourrissent, et le distinguent assez par les sens du goût et du toucher ; ni la couleur, ni le son, ni l'odeur, ne sauraient améliorer les conditions de leur alimentation et de leur être. Ils sont donc complétement dépourvus des sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, seuls nécessaires aux animaux se mouvant progressivement, et obligés à changer de lieu pour trouver leur aliment et accomplir leur destination.

Mais qu'on ne dise pas que, trouvant toute prête, dans l'endroit où elles végètent, leur nourriture, les plantes aient aussi le sens du goût et du tact ; car, tout en ne pouvant pas bouger, les animaux imparfaits, dont il s'agit, s'éloignent de ce qui peut les corrompre et se penchent vers ce qui leur convient, autant qu'ils le peuvent, par la contraction ou par la dilatation de leurs membres : ce que la plante ne fait pas. Il n'y a donc pas de sens dans celle-ci, tandis que, d'après ce qu'on voit, il est impossible de refuser au moins le tact et le goût à ceux-là.

Quant aux animaux qui, n'étant pas cloués à un lieu déterminé, sont obligés d'aller chercher, par le mouvement de locomotion, loin du lieu qui les a vus naître, l'aliment qu'ils ne trouvent pas dans ce lieu, il ne leur suffit pas de sentir de près et d'être affectés immédiatement par les objets extérieurs comme les mollusques : ils ont besoin de sentir aussi de loin, et d'être impressionnés par un moyen intermédiaire qui, modifié par l'objet éloigné, vienne modifier leurs sens. Or les objets éloignés ne parviennent à modifier, par un moyen intermédiaire, nos sens, que par leur figure et leur couleur qui arrivent jusqu'à nous moyennant la lumière, et par le bruit qu'ils font et l'odeur qui sort d'eux et qui nous atteignent, moyennant l'air. Il faut donc que l'animal, qui est obligé de sentir de loin, ait en lui des organes capables de recevoir les impressions que les objets éloignés lui envoient par l'intermédiaire de la lumière et de l'air ; il faut qu'il ait la vue pour saisir les figures et les couleurs, l'ouïe pour

entendre le son, l'odorat pour percevoir l'odeur de ces mêmes objets. Donc, afin de *connaître* et de *sentir*, même de loin, les objets, et de pourvoir à leur alimentation et à leur défense, et afin d'atteindre le but de leur existence, outre les sens du goût et du toucher, les animaux parfaits doivent avoir, à des exceptions près, trois autres sens, la vue, l'ouïe et l'odorat. Voilà donc ce qu'est *sentir*, et pourquoi cette incompréhensible faculté se rencontre, plus ou moins développée, plus ou moins complète, plus ou moins parfaite, dans toutes les brutes, même les plus imparfaites. Maintenant nous devons voir comment cette faculté s'exerce, comment la sensation s'opère; cet examen est bien dans l'intérêt de la conclusion qui est l'objet de la présente discussion.

§ 104. *Exposition du phénomène de la sensation. — L'impression des objets extérieurs, simple sur les composés inanimés, est double sur les composés animés. — Comment le sens est impressionné spirituellement par l'être matériel. — L'opération de sentir est une preuve évidente de l'immatérialité de l'âme sensitive.*

Le mot « sens » a deux significations fort différentes : tantôt il signifie l'organe corporel qui reçoit les impressions des objets extérieurs; tantôt on l'emploie pour indiquer la faculté sensitive par laquelle l'âme se forme les conceptions spirituelles des choses matérielles, comme elle se forme, par la faculté intellective, les conceptions universelles des choses particulières. Or c'est dans cette dernière signification que nous avons pris le mot sens, lorsqu'en suivant saint Thomas, nous avons affirmé que le sens a la vertu de spiritualiser la matière, comme l'intellect a la puissance d'universaliser le singulier.

Le phénomène de la sensation résulte donc d'une double opération : 1° de l'impression, plus ou moins directe, des objets extérieurs sur nos sens; et 2° du pouvoir que l'âme exerce sur les sens impressionnés. L'organe, l'œil par exemple, est doublement passif dans la sensation; car il est passif par rapport à l'objet extérieur qui l'affecte, et il est passif aussi par rapport à la vertu sensitive de l'âme qui le rend apte à saisir le matériel sans la matière. Voici la belle explication que saint Thomas donne de ce phénomène : « Ce changement dans le sens (la sensation),

« se produit par le même organe dans lequel réside la puissance, « capable de saisir les espèces des choses sensibles sans leur ma- « tière. Ainsi l'organe de la sensation est bien une même chose « avec la puissance sensitive elle-même *dans le sujet;* mais, par « rapport à la raison, cette puissance est une chose tout à fait « distincte *du corps* ou de l'organe même par lequel elle s'exerce; « car la puissance sensitive est, en quelque sorte, la *forme* de « l'organe, puisque, comme toute forme donne à la matière son « acte propre, la puissance sensitive donne à l'organe l'aptitude « de saisir les images des êtres sensibles; et l'organe est ce qui « reçoit en lui-même cette aptitude comme la matière reçoit sa « forme (1). »

Ainsi donc, dans le phénomène de la vision, les rayons lumineux, partant du corps éclairé, se reflétant, d'après la diversité de sa forme et de ses couleurs, et étant accueillis dans l'œil, ne font qu'y tracer l'image de l'objet, à peu près comme ils le font sur les plaques du daguerréotype; et ce n'est que par la vertu visive de l'âme, ou par l'âme même, agissant sur l'œil et par l'œil, que cette image toute matérielle se change en une image intentionnelle, et que dans cette image, dépouillée de toute matérialité, l'âme saisit l'objet matériel sans la matière (comme, d'après la belle comparaison de saint Thomas, la cire reçoit l'empreinte du cachet sans la matière du cachet), et sent, connaît ou voit en elle-même l'objet extérieur.

Quoique moins parfaitement, parce que, parmi les sens, la vue a le privilége d'être, comme l'appelle saint Thomas, UN SENS SOUVERAINEMENT INTELLECTIF, *sensus maxime intellectivus*, c'est de la même manière que les choses se passent dans le phénomène de l'ouïe. Le corps sonore, frappé par un autre corps, produit dans l'air une commotion en rapport avec sa nature, sa

(1) « Hæc immutatio in sensu fit per organum, quod est illud in quo est poten- « tia susceptiva specierum sine materia. Organum enim sensus cum potentia « ipsa sensitiva est idem subjecto; sed potentia sensitiva ratione distinguitur *a* « *corpore* seu ab organo isto. Potentia enim est quasi forma organi, qua nempe « organum aptitudinem habet ad recipiendas formas sensibilium corporum; or- « ganum vero est ipsum susceptivum sensus, sicut materia est susceptiva « formæ. »

grandeur, sa sonorité, et la manière dont il a été frappé, et qu'on nomme «son». Porté par l'air ainsi ébranlé, ce son ébranle à son tour, par le canal auditif, exactement de la même manière, le tympan de l'oreille. Jusque-là tout est matériel; et ce n'est que par la vertu auditive de l'âme, ou par l'âme même, opérant dans l'oreille et par l'oreille, que cet ébranlement, pur jeu des corps se heurtant mutuellement, dépose tout ce qu'il a de matériel, devient une conception intentionnelle, et l'âme sent, connaît en elle-même le son, et différents sons, et entend.

L'odeur, sortant des corps, n'arrivant aux narines que par le même intermédiaire par lequel le son arrive à l'oreille, savoir par l'air, le phénomène de l'odorat se produit tout à fait de la même manière que celui de l'ouïe. C'est encore l'âme de l'animal qui se forme l'espèce immatérielle des odeurs, et qui perçoit les odeurs par les narines, comme elle entend par l'oreille.

C'est aussi de la même manière que s'opèrent les phenomènes du goût et du toucher, parce que le palais, aussi bien que tout le corps de l'animal, sont affectés, sans intermédiaire, par le contact immédiat des objets qui les modifient. Mais c'est toujours l'âme qui, agissant sur les organes du goût et du toucher, par les nerfs qui, partant du cerveau, se répandent par tout le corps, y compris la langue et le palais, connaît intentionnellement toutes les qualités savoureuses et palpables des corps : le doux et l'amer, le piquant et le fade, le froid et le chaud, le mou et le dur, l'humide et le sec, l'uni et le raboteux, le grand et le petit, le rond et le carré.

Qu'on se rappelle ici la belle doctrine de saint Thomas sur la sensation, que nous avons exposée ailleurs (§ 43, p. 313) : « Le changement, dit-il, que les objets extérieurs produisent sur nos sens est de deux espèces, *naturel* et SPIRITUEL. Le changement *naturel* est celui par lequel nos sens reçoivent la forme de l'objet extérieur, selon son être *naturel*, comme la chaleur (qui est la forme naturelle du corps chaud) est reçue dans le corps chauffé. Le changement *spirituel* est celui par lequel l'objet extérieur est perçu selon sa forme ou son être *spirituel*, comme la forme de la couleur (ou de la grandeur) de l'objet aperçu se dessine dans la prunelle de l'œil, sans que celle-ci change de couleur (ni ne devienne plus grande). Or on ne

sent qu'autant qu'on a la puissance de percevoir le changement *spirituel* par lequel l'objet extérieur impressionne le sens ; on ne sent que par l'*intention* (ou par l'espèce intentionnelle) de la forme sensible. Cela est si vrai que, si le seul changement naturel suffisait pour sentir, tous les corps naturels devraient *sentir*, parce que tout corps naturel subit un changement *naturel*, toutes les fois qu'il est affecté par un autre corps (1). »

« Il est à remarquer encore que, dans quelques-uns des sens, comme dans le sens de la vue, l'objet extérieur ne produit que le changement *spirituel* seulement, tandis que, dans les autres sens, il produit les deux changements en même temps, le changement selon l'être *naturel* de l'objet, et le changement selon son être *spirituel*, comme dans les sens du goût et du toucher ; car la main qui touche un corps chaud se trouve elle-même échauffée, en même temps que l'âme perçoit l'idée de la chaleur, et la langue est souvent humectée par l'humidité des saveurs. Quant aux organes de l'odorat et de l'ouïe, ils ne subissent aucun changement, selon l'être *naturel* des objets qui les altèrent, si ce n'est par accident (comme lorsqu'une trop grande commotion de l'air, produite par l'explosion de plusieurs canons, déchire les fibres de l'organe de l'audition et en fait couler le sang). La vue surtout est à l'abri de tout changement NATUREL. En voyant, l'œil ne subit pas d'altération en lui-même et n'en suppose non plus dans l'objet qu'il voit. C'est pourquoi il est le sens spirituel par excellence, et le plus parfait parmi tous les sens (2). »

---

(1) « Est autem duplex immutatio, una naturalis et alia spiritualis ; naturalis « quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato, secundum « esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma « immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris « in pupilla quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requi- « ritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo « sensus ; alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia « corpora naturalia sentirent, dum alterantur (1 p., q. 78, art. 3). »

(2) « Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, « sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam natu- « ralis ; vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte organi « est immutatio naturalis in tactu et gustu ; nam et manus, tangens calida, cale-

Rien n'est plus exact que cette doctrine; car si, par la vision de certains hommes, de certains animaux, de certains lieux, de certaines choses, l'homme et la brute n'étaient impressionnés que seulement selon l'être *naturel* de ces objets, et nullement selon leur être spirituel, comment pourraient-ils conserver en eux-mêmes la connaissance, l'idée de ces objets, même après qu'ils ont cessé d'affecter leurs yeux? Comment les hommes et les animaux pourraient-ils se reconnaître entre eux, imiter et singer mutuellement leurs mouvements et leurs actions?

De même, si le son ne faisait que frapper physiquement l'oreille, sans y laisser la moindre trace d'une conception intentionnelle, comment l'homme et la brute pourraient-ils conserver en eux-mêmes, se répéter à eux-mêmes, contrefaire les sons, les bruits des corps sonores, de la voix, des instruments musicaux et de la parole, même lorsqu'ils ne les entendent plus? Comment l'homme et même la brute pourraient-ils apprendre le langage et la musique? Comment pourrait-on parler, toute sa vie, la langue apprise dans l'enfance; se répéter tout bas, sans les articuler, des paroles recueillies au pied d'une tribune, et fredonner chez soi des airs entendus à l'Opéra? Comment le chien pourrait-il distinguer la voix de son maître de toute autre voix, et la signification des différents mots par lesquels il lui est ordonné d'aller ou de revenir, de se dresser ou de tendre la patte? Comment le cheval de guerre modifierait-il sa course, d'après les différents sons de la trompette, et le cheval de charrette saurait-il qu'à certains cris de son conducteur, il doit s'arrêter ou marcher, tourner à gauche ou à droite? Comment le serin répéterait-il les ariettes qu'on a jouées à ses oreilles, à l'aide d'une serinette, et comment le perroquet Ververt de Gresset aurait-il pu redire, dans un couvent, les gros mots qu'il avait appris sur un bateau?

De même enfin si le toucher, le goût, l'odorat de l'animal n'étaient modifiés que d'une manière matérielle et seulement par

---

« fit; et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus « aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per ac- « cidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, « est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus (*Loc. cit.*) »

les objets extérieurs, et que ces objets n'imprimassent pas dans son âme une image immatérielle quelconque d'eux-mêmes, comment pourrait-il se faire qu'à la seule vue ou au seul souvenir d'une médecine amère, d'une odeur désagréable ou du fer ou du feu dont on a autrefois senti les effets, on éprouvât des nausées, des crispations de nerfs et des frissonnements ?

Ainsi donc, tous les sens ne sont pas modifiés par le sensible d'une manière matérielle, mais tous le sont d'une manière spirituelle et intentionnelle (1); en sorte que ce qui constitue l'essence de la sensation proprement dite, c'est la perception de l'objet extérieur selon sa forme ou son être spirituel, et tout être qui sent, l'homme, la brute et même le mollusque, dont la vertu sensitive est si bornée et si imparfaite, jouit de la sublime faculté de percevoir l'objet sensible d'une manière intentionnelle, et de saisir le matériel sans la matière.

Il est vrai qu'on ne peut voir sans l'œil, ni entendre sans l'oreille, etc.; mais ce n'est pas l'œil matériel qui voit, ni l'oreille matérielle qui entend ; la vision et l'auscultation ne sont pas des facultés de la matière; autrement tout morceau de matière verrait et entendrait. Mais c'est l'âme qui voit par les yeux, entend par les oreilles, et sent par tous les autres sens. En preuve de quoi, dès l'instant où l'âme se sépare du corps, ni l'œil sain et ouvert ne voit plus, ni l'oreille n'entend plus.

Par conséquent, les sens extérieurs n'interviennent que comme organes dans l'exercice de cette faculté, et son étonnant résultat n'est que l'œuvre de la vertu sensitive de l'âme du composé animé. Mais rien de matériel ne saurait être *cause efficiente* d'un phénomène intentionnel, spirituel. Si donc toute âme sensitive possède, à différents degrés, le pouvoir de saisir l'objet extérieur selon son être spirituel, de s'en former elle-même une conception, une image, une idée qui n'a rien de matériel, il faut de toute nécessité conclure qu'elle est immatérielle elle-même.

Qu'on n'oppose pas que, s'accomplissant par des organes cor-

---

(1) « Sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi habet *esse* « forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale; in « sensu habet esse intentionale et SPIRITUALE (S. Thom., *loc. cit.*). »

porels, par les sens, la sensation ne saurait être qu'un phénomène tout corporel. Car ce qui implique contradiction est que la matière soit *cause efficiente*, principe actif, mais non qu'elle soit *cause instrumentale*, organique d'un effet immatériel. Car le sculpteur ne parvient-il pas, à l'aide du ciseau, à traduire dans le marbre ses propres pensées, à y tracer des sentiments, des passions, et presque à lui donner la vie et à le faire parler ? Le peintre n'en fait-il pas autant à l'aide du crayon et des couleurs ? Voilà donc des phénomènes qui, pour être obtenus avec le secours d'instruments tout à fait matériels, n'en sont pas moins des phénomènes intentionnels, spirituels eux-mêmes. C'est ainsi que, pour être accomplie par l'organe du corps, la sensation n'en est pas moins l'œuvre d'un principe incorporel, et n'en est pas moins un phénomène incorporel elle-même.

Enfin, comme, seule, une puissance universelle peut former une conception universelle, seule aussi, une puissance immatérielle peut former une conception immatérielle ; et, comme l'universalité des conceptions que se forme l'âme intellective est une preuve sans réplique de sa nature universelle, l'immatérialité des conceptions que se forme l'âme sensitive est une preuve sans réplique de sa nature immatérielle.

Nul être ne peut donner ni transmettre ce qu'il n'a pas. Le matériel donc, qui n'a rien de spirituel, ne peut produire le spirituel, pas plus que le spirituel, qui n'a rien de matériel, ne peut produire, *de soi*, le matériel. Si donc l'âme sensitive se forme, engendre, en quelque sorte d'elle-même, en elle-même, les fantômes, qui sont des conceptions immatérielles, c'est qu'elle est immatérielle elle-même.

§ 105. *De la seconde fonction du sens intérieur, de distinguer les différents sensibles. — La brute exerce, elle aussi, cette fonction. — Trois arguments qui en résultent en faveur de l'immatérialité de son âme.*

C'est un fait que nous distinguons non-seulement les différentes espèces du sensible propre de chacun de nos sens, mais encore le sensible propre d'un sens, du sensible propre des autres sens. Non-seulement nous distinguons les différentes couleurs qui sont le sensible propre de la vue, mais aussi les

couleurs, des sons qui sont le sensible propre de l'ouïe ; les sons, des odeurs qui sont le sensible propre de l'odorat ; et les odeurs, des saveurs et de toutes les impressions que produisent sur notre corps les qualités sensibles, et qui forment le sensible propre du goût et du toucher.

Or il est certain que chaque sens particulier ne peut distinguer que son propre sensible. Par la vue nous ne pouvons distinguer que le blanc du noir, le vert du rouge ; mais nous ne pouvons distinguer les couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, et *vice versâ*. Si donc nous distinguons non-seulement les différentes espèces du sensible propre de chaque sens, mais encore les différentes espèces du sensible propre de chaque sens, des différentes espèces de sensible propre de tous les autres sens, cela ne peut se faire par aucun des cinq sens particuliers, dont l'opération est bornée au sensible propre, et ne peut la dépasser ; mais, par un autre sens, tout à fait différent des cinq sens particuliers, et dont l'action n'est déterminée à aucun sensible propre, mais s'étend aux sensibles propres de tous les sens, pour les comparer entre eux, pour les discerner et les juger. Et ce sens est le SENS COMMUN.

Ce raisonnement appartient à saint Thomas. « Le sens propre, dit-il, ne juge que de son *propre sensible* et ne distingue les impressions de ce sensible que des impressions du même sensible qu'on reçoit par le même sens. Ainsi la vue, par exemple, distingue bien le *blanc* du *noir* et du *vert*, mais elle ne peut distinguer le *blanc* du *doux*, pas plus que le goût ne peut distinguer l'*amer* du *rouge*. C'est que, pour discerner deux choses, il faut les connaître toutes les deux, et, le sensible propre de la vue n'étant que la couleur, comme le sensible propre du goût n'est que la saveur, ni la vue ne connaît les saveurs, ni le goût les couleurs, et par conséquent ils ne peuvent les discerner. Il faut donc attribuer le discernement de toutes les sensations à un sens qui connaît, en même temps, tous les sensibles propres de chaque sens particulier, et il faut admettre qu'au *sens commun* seul appartient la faculté de distinguer les sensations qu'on reçoit par les différents sens et de les juger, parce que c'est à ce sens commun que vont aboutir, comme à leur terme commun, toutes les appréhensions de sens, et que c'est

encore lui qui perçoit, en même temps, et les actions de sens et les résultats de ces opérations, comme celui qui voit connaît à la fois qu'il voit et l'objet qu'il voit. Une pareille fonction ne peut être exécutée par l'un des sens particuliers et propres, parce que chaque sens particulier ne connaît que la forme intentionnelle du sensible de son ressort, par lequel il est changé. Tout ce qui se voit (comme tout ce qui est perçu par les autres sens) produit donc un double changement : l'un dans la faculté visive dans laquelle s'accomplit la vision, et l'autre dans le sens commun qui connaît la vision elle-même (1). »

Mais cette faculté de distinguer les sensations entre elles, de sentir par quel sens elles arrivent et par quel sens on peut se les procurer, n'est pas seulement le privilége de l'âme intellective, en tant qu'elle est en même temps sensitive. L'âme purement sensitive de la brute y participe dans de grandes proportions. La brute aussi distingue très-bien, non-seulement les espèces différentes du sensible propre de chacun de ses sens, mais encore les espèces du sensible propre d'un sens des espèces du sensible propre des autres sens. Car elle sait par quel sens lui vient une sensation, et par quel sens elle peut s'en donner une autre. La brute a donc, elle aussi, outre les cinq sens, un SENS COMMUN qui les domine et les juge; et dès lors on doit également appliquer à l'âme des brutes les conséquences résultant d'une telle doctrine. Ces conséquences, les voici :

Ne recevant les objets extérieurs que selon leur être *naturel*, la matière subit leurs impressions, en souffre, en est modifiée, altérée et même détruite; mais elle ne les distingue pas plus qu'elle

---

(1) « Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis « quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. « Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia « oportet quod, qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad « sensum communem pertinere discretionis judicium; ad quem referuntur si- « cut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam « percipiuntur actiones sensuum : sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim « non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensi- « bilis a quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immu- « tatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visionem percipit « (I p., q. 78, art. 4, *ad secundum*). »

ne les sent. Vous pouvez chauffer une pierre, et, en même temps y sculpter des figures saillantes, la peindre avec les plus éclatantes couleurs, et répandre sur elle des substances douces ou odoriférantes : mais elle ne saurait distinguer la chaleur, des formes et des couleurs ; les saveurs, des odeurs que vous lui avez données, pas plus qu'elle ne saurait les sentir. La distinction des impressions des objets sensibles répugne à la matière, autant que leur sensation. Et comment distinguer ce qu'on ne sent pas? L'être donc qui, comme l'âme sensitive, non-seulement sent, c'est-à-dire, reçoit les objets extérieurs selon leur être *spirituel*, mais en distingue les différentes impressions, n'est ni ne peut être matière.

En second lieu, discerner, c'est séparer intentionnellement deux ou plusieurs choses qu'on connaît. Il n'y a donc pas de discernement possible sans connaissance. Mais la matière ne connaît ni ne peut connaître ; elle ne peut donc rien discerner. Par conséquent, par cela même que toute âme sensitive discerne les sensations qu'elle reçoit, elle n'est ni ne peut être matérielle.

En troisième lieu, s'il est impossible, dit toujours saint Thomas, que nous distinguions les saveurs des couleurs, par exemple, au moyen de différentes facultés ou de différents sens, il est évident que cette distinction ne peut être que l'œuvre d'une seule et même faculté. Car, si elle était le résultat de facultés différentes, ce serait comme si différents hommes sentaient en nous, l'un les saveurs, l'autre les couleurs; ce ne serait pas une seule et même âme qui distinguerait les saveurs des couleurs, les couleurs et les saveurs des odeurs et des sons, et ce ne serait plus la même qui prononcerait en elle-même cette proposition : « La couleur « est une chose toute différente de la saveur. » Afin donc que ce soit le même individu qui prononce cette distinction, il faut que ce soit le même individu qui la sente. Et, comme il est de toute nécessité que le même individu qui dit les deux choses les connaisse toutes les deux, il est de toute nécessité que ce soit par une seule et même puissance que tout cela se fasse.

Mais l'unité n'appartient à la matière que dans un sens très-large et très-étendu ; dans le sens vrai et réel, toute substance matérielle, étant divisible en parties, est composée de parties, et dès lors elle n'est pas une. Seule, la substance immatérielle, ne pou-

vant être partagée, est réellement une. Si donc la faculté du SENS COMMUN n'est et ne peut être qu'une, elle est faculté immatérielle, et l'âme qui en jouit est de toute nécessité immatérielle aussi.

§ 106. *Qu'est-ce que la* FANTAISIE *et sa destination? — Les fantômes s'y tracent d'une manière spirituelle. — Preuve que les brutes conservent de la même manière les fantômes dans leur fantaisie. — Triple impossibilité qu'une telle faculté soit le propre de la substance matérielle.*

De même que l'intellect non-seulement se forme et distingue, mais encore conserve en lui les conceptions générales, les idées, même dans l'absence des objets particuliers; de même la faculté sensitive de l'âme non-seulement se forme et distingue, mais encore conserve en elle-même les conceptions spirituelles, les images, les espèces des objets matériels, même lorsque ces objets n'affectent plus ses sens.

Tout homme peut, en effet, quand il lui plaît, se rappeler les images des corps qui autrefois ont frappé ses sens, et penser aux personnes, aux choses, aux lieux connus et dont il se trouve éloigné. Pendant le sommeil ces mêmes objets lui apparaissent et l'émeuvent, comme pendant la veille. Or, dans l'éloignement des objets qu'elles représentent, dans l'inaction complète, dans le repos absolu des sens, ces réminiscences, ces représentations ne peuvent être attribuées à des sensations continuées; il faut donc de toute nécessité admettre : 1° que les conceptions intentionnelles, les images des choses sensibles, reçues en nous par les sens, demeurent en nous, même lorsque nous ne sommes plus physiquement impressionnés par ces mêmes choses, et 2° que nous avons en nous une puissance, une faculté dans laquelle nous conservons ces conceptions spirituelles, ces images des choses matérielles : comme nous avons en nous la puissance, la faculté dans laquelle nous conservons les conceptions universelles, les idées des choses particulières.

Ainsi donc, comme la vertu intellective, la vertu sensitive est double, elle aussi ; et, comme l'intellect, elle aussi est *agissante et possible.* Seulement cette faculté, qui est avec la vertu

qui forme en nous les images dans le même rapport que l'intellect *possible* est avec la vertu qui forme en nous les idées, s'appelle PHANTASIE, même dans le français ancien ; et, dans le moderne, *fantaisie* (1). Ce beau mot, d'origine grecque, tire son étymologie du mot φαντάζομαι, *apparaître*, parce que c'est dans et par cette faculté que les choses sensibles nous *apparaissent* sous une forme intentionnelle et sensible : « La destinée de la « fantaisie ou de l'imagination (deux mots qui signifient la « même chose), est, dit saint Thomas, celle de retenir les formes « intentionnelles des choses sensibles. Ainsi donc la fantaisie ou « l'imagination est une espèce de trésor des formes des choses « perçues par les sens (2). »

Mais ces fantômes ne s'impriment pas dans la fantaisie comme les images des objets se retracent exactement sur le papier par la photographie. Les images photographiques sont tout à fait matérielles. Elles laissent conjecturer les mouvements, les sentiments, les habitudes, les rapports, la parole et même la vie des objets qu'elles représentent ; mais rien ne se meut en elles, rien n'y sent, rien n'y opère, rien ne s'y rapporte, rien n'y parle, rien n'y vit : tandis que les fantômes tracés dans la fantaisie nous rappellent les objets se mouvant, sentant, témoignant des habitudes et des rapports, parlant, raisonnant, agissant, vivant. La preuve en est que, excités dans l'âme par les organes de la fantaisie pendant le sommeil, ils nous font assister en rêve à toutes les scènes de la vie par lesquelles nous sommes passés, étant éveillés. Ils nous les répètent avec autant de vivacité que nous les avons aperçues la première fois. Nous en éprouvons les mêmes sensations de plaisir ou de douleur, les mêmes senti-

---

(1) On lit dans le *Dictionnaire de l'Académie :* « FANTAISIE, l'imagination, « la faculté imaginative de l'homme. Il n'est guère d'usage, en ce sens, que « dans la didactique, et quelques-uns écrivent *phantasie*, suivant l'étymo- « logie. La fantaisie est le réceptacle des images. Ce sens a vieilli. » Tant pis pour la science psychologique, et même pour la langue française, qui n'a rien gagné à laisser tomber en désuétude un tel sens du mot *fantaisie*.

(2) « Ad formarum sensibilium retentionem aut conservationem ordinatur « *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt. Est autem phantasia, sive ima- « ginatio, quasi thesaurus quidam formarum, per sensum acceptarum (I p., « q. 78, art. 4). »

ments de joie ou de tristesse, de sympathie ou d'horreur, que lorsqu'ils nous ont impressionnés dans leur réalité.

Or il est évident que les fantômes ne sauraient produire aucun de ces phénomènes, s'ils n'étaient que des impressions purements matérielles, sur lesquelles l'âme serait appelée à jeter un regard. Il est évident qu'ils ont quelque chose d'intentionnel, de spirituel; car, seul, ce qui est spirituel et intentionnel peut représenter en réalité et en action le sentiment, l'acte, la parole parlée, la parole entendue, les rapports des êtres, les sensations, les espèces, les idées, parce que tout cela est souverainement intentionnel et spirituel.

La brute rêve, pendant le sommeil, aussi bien que l'homme. Le chien dormant aboie ou se plaint, prend un air doux ou menaçant, se montre triste ou gai et fait des mouvements qui attestent qu'il est impressionné par les fantômes des mêmes objets qui déterminent ses aboiements ou ses cris plaintifs, sa docilité ou ses emportements, sa tristesse ou sa gaîté et tous ses mouvements lorsqu'il est éveillé. Il en est de même des poules, des oiseaux, qui poussent des cris pendant le sommeil, et d'autres animaux, qui, par leur attitude et par leurs mouvements, nous laissent deviner que, tout en dormant, ils rêvent le pénible ou le délectable. La brute a donc une fantaisie aussi réelle et même plus vive que celle de l'homme; dans sa fantaisie les fantômes des objets extérieurs s'impriment même d'une manière plus profonde, plus tenace, plus ineffaçable, et, par conséquent aussi, d'une manière aussi dépouillée de toute matérialité que dans la fantaisie humaine.

Mais le matériel ne saurait conserver en lui l'immatériel, pas plus qu'il ne saurait le produire. Des intentions, des conceptions, des espèces, des idées, des *rapports*, même d'êtres particuliers et sensibles, ne sauraient demeurer imprimés sur le cervelet, ou sur les nerfs cérébraux ou sur une partie matérielle quelconque du corps.

Comme tout récipient corporel ne reçoit que d'après la grandeur de sa capacité, tout récipient spirituel ne reçoit que d'après la nature de ses facultés. Comme donc une puissance universelle ne peut recevoir le particulier que d'une manière universelle, une puissance immatérielle ne peut recevoir le matériel

que d'une manière immatérielle. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons prouvé, comme les espèces des objets particuliers ne sont reçues dans l'âme intellective qu'après que l'*intellect agissant* les a transformées en conceptions universelles, en idées; les impressions des objets matériels ne sont reçues dans l'âme sensitive qu'après que le sens intérieur les a transformées en fantômes ou en conceptions immatérielles. De même donc que, de ce que l'*intellect-possible*, qui est en quelque sorte la fantaisie de l'âme intellective, ne reçoit et ne conserve en lui que des conceptions universelles, on conclut, de toute nécessité, qu'il est puissance universelle; de même, de ce que la fantaisie, qui est en quelque sorte l'intellect possible de l'âme sensitive, ne reçoit et ne conserve en elle que des conceptions immatérielles, on doit, de toute nécessité, conclure qu'elle aussi est puissance immatérielle.

On pourrait opposer que saint Thomas parle de la fantaisie comme d'une puissance toute corporelle; mais il faut faire attention d'abord que, comme nous l'avons fait remarquer d'après saint Thomas lui-même, tout ce qui est *corps* est bien corporel, mais que tout ce qui est corporel n'est pas corps, et moins encore matière. Car on dit *corporel* non-seulement tout corps, mais encore tout ce qui, n'étant pas corps, a cependant un rapport quelconque au corps : comme l'intellect humain, qui n'est certainement pas corps, se dit pourtant corporel, parce qu'il est destiné à être uni au corps et qu'il a un rapport de nature avec le corps; tandis que l'intellect angélique, qui, n'ayant aucun rapport naturel avec le corps, non-seulement n'est pas corps, pas plus que l'intellect humain, mais est aussi incorporel. Or la fantaisie est une puissance qui a rapport au corps, parce qu'à la différence de l'intellect, qui n'emploie aucun organe corporel pour accomplir la fonction de comprendre, elle se sert de l'organe corporel du cerveau pour recevoir les espèces sensibles et les conserver; donc elle est, et saint Thomas a bien pu l'appeler « corporelle », sans que, pour cela, elle soit corps ou matière elle-même.

En second lieu, dans le langage scholastique, le mot *fantaisie*, aussi bien que le mot *sens*, tantôt signifie la faculté et tantôt l'organe par lequel elle s'exerce. Or, dans ce second sens, on

peut dire en toute vérité que la fantaisie conserve des espèces corporelles, parce qu'en effet les impressions matérielles que les objets sensibles produisent sur nos sens se conservent longtemps dans la fantaisie-organe; mais là elles s'arrêtent, et la fantaisie-puissance n'accueille et ne conserve que les espèces purement intentionnelles des sensations.

La fantaisie est, en quelque sorte, nous le répétons, l'intellect possible de l'âme sensitive, comme l'intellect possible est la fantaisie de l'âme intellective. Or, comme l'intellect possible conserve, *sans les fantômes*, les espèces intelligibles, les idées que l'intellect agissant a extraites des fantômes, de même la fantaisie conserve, *sans les impressions matérielles*, les espèces intentionnelles que la puissance sensitive a extraites des impressions matérielles; et, comme dans l'économie de l'intelligence, tout ce qui est particulier demeure dans la fantaisie et la conception universelle, et que l'idée seule passe dans l'intellect possible; de même, dans l'économie de la sensation, tout ce qui est matériel demeure dans l'organe, et la conception spirituelle ou le fantôme seul passe dans la fantaisie. Comme l'intellect laisse hors de lui, dans la fantaisie, tout ce qui est particulier dans le phénomène de l'intelligence, de même la fantaisie laisse hors d'elle, dans l'organe, tout ce qui est matériel dans le phénomène de la sensation. Et, comme enfin, pour être sortie du fantôme, chose toute particulière, l'idée n'en est pas moins une conception universelle, et que l'intellect agissant qui la produit, et l'intellect possible qui la reçoit et la conserve, n'en sont pas moins des facultés universelles; de même, pour être sorti de l'impression matérielle de l'objet sensible sur l'organe, le fantôme n'en est pas moins une conception immatérielle, et la puissance sensitive qui le forme, et la fantaisie qui le reçoit et le conserve, n'en sont pas moins des facultés immatérielles elles mêmes.

Mais voilà une dernière considération à faire sur ce grave sujet. L'intellect, substance toute spirituelle, peut bien, comme cela arrive dans l'homme, être uni à un corps et résider dans un corps. Mais, d'abord, ce n'est que comme forme substantielle du corps, et ensuite il n'est pas dans le corps *localement*, ou comme dans un lieu qui le contient, mais *virtuellement*, comme dans un lieu où il opère. Car, ainsi que saint Thomas l'a pro-

clamé tout haut : « Ce n'est pas le corps qui contient l'âme dans les limites de sa matière, mais c'est plutôt l'âme qui contient le corps sous la puissance de sa vertu : *Non corpus continet animam, sed magis anima continet corpus.* » Mais de pures conceptions immatérielles, ne pouvant être unies au corps comme formes substantielles, ne sauraient demeurer que *localement* et non *virtuellement* dans le corps. Or nulle conception immatérielle ne saurait demeurer localement dans une matière, qu'enveloppée dans une forme matérielle. Le verbe, l'idée, la pensée, l'action de l'homme et même de Dieu, ne se trouvent *localement* dans les livres ou dans les tableaux, qu'enveloppés sous la forme matérielle de la parole écrite ou de la figure dessinée. C'est un fait, que l'homme (et même la brute) conserve dans sa fantaisie les fantômes ou les conceptions intentionnelles de tous les objets qu'il a vus ou sentis, de toutes les personnes avec lesquelles il s'est trouvé en contact, de tous les discours qu'il a entendus, de tous les lieux qu'il a visités, de toutes les œuvres qu'il a faites, de tous les travaux qu'il a endurés, de toutes les peines et de toutes les jouissances par lesquelles il a passé, de tout ce qui lui est arrivé à chaque époque, à chaque jour, à chaque heure de la vie. Car tout cela lui revient à l'esprit, alors même qu'il veut y penser le moins, pendant le sommeil.

Or, si la fantaisie était une puissance matérielle, un livre, une toile, quelque petits que fussent les caractères, les chiffres, les figures sous lesquelles une main invisible les y eût tracés, elle ne pourrait renfermer en elle-même le nombre infini de ces fantômes, tracés sous des formes matérielles par cette main invisible, ou bien elle devrait être un livre hors de toute dimension, une toile sans limites, un immense arsenal. Or il n'y a pas de trace, dans le corps de l'homme ou de la brute, d'une puissance matérielle d'une telle forme, d'une telle grandeur; et dès lors le phénomène incontestable de la conservation d'espèces si multiples et si variées serait incompréhensible. Corporelle autant qu'on le veut, la fantaisie est donc et doit être, comme l'intellect, une puissance immatérielle. Car, essentiellement finie sous tous les rapports, la matière ne saurait être infinie sous aucun rapport, tandis que toute faculté immatérielle est infinie, au moins en *puissance*. En effet, comme l'intellect est infini en puissance, par

rapport à l'intelligible, et que la volonté l'est par rapport à l'aimable, la fantaisie l'est par rapport au sensible. Comme il n'y a pas de limites au nombre des idées que l'intellect peut concevoir, ni au nombre des biens que la volonté peut aimer, il n'y a pas de limites non plus au nombre des fantômes que la fantaisie peut conserver. Et puisque l'on *comprend* aisément (quoiqu'on ne puisse l'*imaginer*) qu'une faculté *en puissance*, à un nombre *infini* d'actes, puisse en former et en conserver un grand nombre; l'immatérialité de la fantaisie une fois admise, on comprend aisément aussi le grand phénomène de la conservation du nombre prodigieux des fantômes qu'elle renferme : comme, l'immatérialité de l'intellect possible une fois admise, on comprend aisément le phénomène encore plus étonnant du nombre presque infini d'idées qu'il contient. Nier l'immatérialité de la fantaisie, *en tant que faculté*, c'est donc ne plus rien comprendre à l'économie du sens; c'est se jeter dans les contradictions les plus grossières. C'est ainsi que les fonctions de la fantaisie prouvent, elles aussi, l'immatérialité de l'âme sensitive.

§ 107. ***De la seconde fonction de la fantaisie, ou de la mémoire sensitive que la brute possède aussi bien que l'homme. — L'attente des cas semblables, en particulier, qui actualise cette faculté, et l'idée du temps qu'elle renferme, prouvent invinciblement l'immatérialité de l'âme sensitive.***

La mémoire (sensitive) appartient à la partie de l'âme à laquelle appartient la fantaisie; car, seules, les choses imaginables sont sensitivement *mémorables*.

Comme la seconde fonction de l'intellect possible est de rappeler à l'âme intellective, sous de certaines conditions données, les idées, et de créer, par là, la mémoire intellective; ainsi la seconde condition de la fantaisie, vrai intellect possible de l'âme sensitive, est de lui rappeler également, sous de certaines conditions données, les fantômes, et de faire, par là, la mémoire sensitive.

C'est en vertu d'une certaine intention ou d'une certaine idée d'utilité ou de dommage : *Ex aliqua intentione seu idea utilitatis vel nocumenti*, conclut saint Thomas, que les ani-

maux se meuvent et poursuivent ce qui leur convient ou bien évitent ce qui leur est préjudiciable. Mais ils ne sont pas seulement mus par ces intentions ou idées, lorsque les objets qui peuvent leur être utiles ou bien nuisibles leur sont présents ; mais aussi lorsqu'ils sont absents et hors de la portée de leurs sens. Il faut donc de toute nécessité admettre, dans l'âme des brutes, une puissance qui non-seulement conserve, mais rappelle aussi, dans des circonstances données, les intentions ou les idées de ces objets (1).

En effet, la mémoire sensitive des fantômes, même dans les brutes les moins intelligentes, est un des phénomènes les plus évidents et les plus certains de l'histoire naturelle. Tous les quadrupèdes, y compris l'âne, la plus bête de toutes ces bêtes, se rappellent, avec la plus grande distinction, même après un grand laps de temps, les lieux par lesquels ils ont passé, les objets de toute espèce qu'ils ont rencontrés, les bons ou les mauvais traitements qu'ils ont reçus ; et, à quelque grande distance qu'ils soient placés de leur gîte et des lieux qui leur fournissent ce qui leur est nécessaire, laissés à eux-mêmes, ils savent bien trouver le chemin pour y revenir. Les bêtes fauves ne se trompent jamais, par rapport au sentier par lequel elles peuvent regagner leur tanière, même au milieu d'épaisses forêts où il n'y a pas de sentiers. L'hirondelle, revenant de l'Afrique, à travers la Méditerranée, et parcourant diverses contrées de l'Europe sans s'y égarer, va tout droit retrouver la province, la ville, la maison, le toit où l'année précédente elle avait bâti son nid et dont elle s'était bien trouvée. Tout le monde sait, en un mot, que la mémoire sensitive est même plus sûre, plus solide, plus certaine de son fait, dans la brute que dans l'homme.

---

(1) « Ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem « ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia ; alioquin, cum animalis « motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inqui- « rendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet maxime in animalibus per- « fectis quæ moventur motu processivo. Moventur enim ad aliquid absens « apprehensum. Oportet ergo quod animal, per animam sensitivam non solum « recipiat species sensibilium, cum præsentialiter immutatur ab iis, sed etiam « eas retineat et conservet (1 p., q. 78, art. 4). »

Les fantômes ne peuvent demeurer dans l'âme que par une habitude toujours présente dans l'âme même, et qui les y conserve. Mais les fantômes demeurent dans l'âme : donc, conclut saint Thomas, il se trouve, dans l'âme et dans les organes du corps animé, une habitude toujours présente qui conserve les impressions reçues par les sens et les fantômes qui les représentent. L'objet sensible imprime sa ressemblance dans les sens; le mouvement, produit par l'objet sensible dans les sens, impressionne la fantaisie; la fantaisie, exerçant sa vertu imaginative sur ces ressemblances matérielles, s'en forme l'espèce intentionnelle ou le fantôme, comme l'intellect agissant, exerçant sa vertu intellective sur les fantômes particuliers, s'en forme la conception universelle ou l'idée; et la figure de l'objet reste gravée intentionnellement dans la fantaisie et matériellement dans l'organe, même après le départ de l'objet sensible dont il est l'expression. Cette habitude, c'est la *mémoire sensitive.*

La mémoire est donc la science habituelle de la puissance sensitive, séparée des actes et des opérations qui lui sont propres.

Mais, si la mémoire n'est que l'habitude ou l'aptitude de se souvenir du passé, et si, comme toute habitude, elle est une disposition *en puissance,* la mémoire a besoin de quelque chose qui l'actualise, parce que nulle faculté ne passe de la puissance à l'acte que par l'action sur elle d'une cause en acte. Or ces causes qui, en agissant sur la fantaisie et l'obligeant à présenter à l'âme les fantômes dont elle est le réservoir, actualisent la mémoire, sont trois: 1° certains phénomènes du corps; 2° la répétition des impressions des objets extérieurs; et 3° l'activité de l'âme. Or ces trois causes de la mémoire prouvent, elles aussi, l'immatérialité de la fantaisie sur laquelle elles opèrent.

La première de ces causes n'agit que pendant le sommeil du composé sensitif, comme nous l'avons déjà exposé dans le premier appendice, à la première section de la *Philosophie chrétienne* (vol. I). Notre lecteur n'a donc qu'à se rappeler ce qui a été dit, à cet endroit, sur cette première cause de la mémoire sensitive.

Nous n'avons ici à rappeler que deux choses : la première est que la brute rêve les objets sensibles, aussi bien que l'homme;

car le cheval rêve le râtelier, le chien le voleur, aussi vivement que le guerrier les armes et les batailles, le paysan son champ et sa charrue, le pêcheur sa barque et ses filets, le marchand sa boutique et l'avare son coffre. La seconde chose à observer est que les songes forment, eux aussi, un ensemble de fantômes ou de conceptions immatérielles.

Or un tout, un ensemble de conceptions immatérielles, même occasionnées par des causes matérielles, ne saurait être saisi que par une puissance essentiellement une et par conséquent sans parties et vraiment immatérielle. Si donc, tout en étant excités par des causes physiques, les fantômes que, pendant le sommeil, l'âme sensitive voit passer sous son regard, n'en sont pas moins des conceptions intentionnelles qui n'ont rien de matériel, puisqu'ils ne sont que le matériel transformé et passé à l'état intentionnel; si l'âme sensitive ne les contemple pas moins dans leur ensemble, n'en distingue pas moins les parties et n'en est pas moins émue tout entière, on doit admettre de toute nécessité qu'elle-même n'a pas de parties, qu'elle est essentiellement une et indivisible, et dès lors immatérielle.

Les perceptions nouvelles, ou la répétition d'anciennes sensations, sont la deuxième cause de l'actualité de la mémoire; car toute nouvelle perception d'une sensation qu'on a éprouvée une autre fois détermine dans l'âme un acte *reflexe* sur elle-même, par lequel elle se souvient de l'ancienneté de cette sensation, des circonstances dans lesquelles elle l'a perçue, des impressions agréables ou pénibles qu'elle en a expérimentées, ce qui est avoir de la mémoire en acte.

Mais l'âme ne peut se souvenir des impressions agréables ou pénibles qu'une sensation lui a fait éprouver, sans pressentir en même temps que, les mêmes circonstances données, la même sensation lui fera éprouver encore les mêmes impressions; c'est ce qui s'appelle l'ATTENTE DES CAS SEMBLABLES : *Exspectatio casuum similium*, qui est commune même à la brute.

Nous ne conseillerions à personne de lever son bâton, même par plaisanterie, contre un homme ayant à ses côtés son dogue d'Angleterre. Avertie, par l'*attente des cas semblables*, que son maître va être frappé, cette bête ferait un très-mauvais parti au prétendu agresseur; en moins de temps qu'il n'en faudrait pour

le dire, elle se serait jetée sur lui et l'aurait terrassé. Le cheval n'est sur ses gardes à la descente d'une hauteur que parce qu'il se rappelle que, s'il trébuche, il a à s'*attendre* à de rudes coups d'éperons ou de fouet. C'est cette faculté de l'âme sensitive, de pressentir l'avenir par l'expérience du passé, que savent utiliser ceux qui dressent les animaux, aussi bien que les mères dans la première éducation de leurs enfants.

En effet, toute éducation, non-seulement de l'homme, mais encore des animaux, ne se fait qu'au moyen de l'idée de récompense ou de punition attachée à certains actes, savoir, en les habituant, par la mémoire du passé, à l'attente des mêmes cas dans l'avenir : *Per exspectationem casuum similium.* C'est ainsi qu'on forme l'enfant à la pratique du bien et à la fuite du mal, dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre physique ; et c'est ainsi qu'on dresse le cheval pour la course, le bœuf pour la charrue, le chien et le faucon pour la chasse, le singe pour l'imitation des mouvements de l'homme. Voilà donc une preuve évidente que les nouvelles perceptions de sensations anciennes actualisent la mémoire de l'âme sensitive, et que les brutes mêmes jouissent de la faculté de se rappeler le passé, et de pressentir l'avenir à l'occasion du présent.

Cette faculté de l'attente *des cas semblables* nous révèle une autre circonstance de la vertu mémorative du présent.

On connaît en deux manières une chose par le sens : 1° par le changement que le sensible *présent* opère sur le sens ; et 2° par la considération de l'image que le changement opéré par le sensible sur le sens a laissée dans la fantaisie, et qui y demeure, même après que le sensible impressionnant est éloigné.

Toutes les fois que l'âme agit par la mémoire, elle se rend compte d'avoir senti dans le passé, et appréhende d'être dans le cas de sentir encore dans l'avenir ce qu'elle sent dans le présent. Le passé, le présent, l'avenir, appartiennent au temps. A la mémoire appartient donc l'appréhension du temps, selon une certaine détermination, c'est-à-dire l'appréhension de la distance plus ou moins grande qui sépare le changement éprouvé autrefois dans les sens, du changement qu'on éprouve présentement, et du changement de la sensation éprouvée dans le passé avec

la même sensation qu'on éprouve dans le présent, et la même sensation qu'on peut éprouver dans l'avenir.

Ainsi donc, quoique, seul, le passé soit l'objet propre de la mémoire (car on *sent* le présent, on appréhende l'avenir et on ne se *souvient* que du passé), et quoique la mémoire ne soit, au fond, que l'opinion d'une sensation qu'on a éprouvée, cependant elle a aussi un rapport nécessaire au présent et à l'avenir : car on distingue par la mémoire que la sensation éprouvée dans le passé ne s'éprouve pas dans le présent ; qu'elle est distincte de celle qu'on éprouve dans le présent, et peut se renouveler, avec toutes les conditions de son passé, dans un avenir plus ou moins rapproché. La mémoire embrasse donc la conception tout entière du temps : car le temps n'est que l'*ordre des choses qui se succèdent*, *ordo successivorum*, ou la conception du passé, du présent et du futur ; et il n'y a pas de mémoire, dit saint Thomas, sans quelque idée du temps : *Omnis memoria est cum aliquo tempore*. C'est pourquoi les animaux imparfaits et immobiles, qui, ne changeant pas de lieu et ne percevant rien qu'en présence du sensible, ne peuvent distinguer l'*avant* et l'*après* (*prius* et *posterius*), et ne connaissent pas le temps, n'ont qu'une fantaisie indéterminée et point de mémoire véritable ; tandis que les animaux parfaits, qui se meuvent progressivement, distinguent bien l'avant et l'après et ont l'idée du temps, ont une mémoire déterminée, et par conséquent se souviennent très-bien du passé, dans leurs rapports avec le présent et le futur.

Le chat, par exemple, qui aime à s'amuser avec la souris avant d'en faire son repas, la laisse courir, sans bouger lui-même, parce qu'il se souvient qu'il peut, dans un instant, gagner le temps que sa proie a employé à courir, et d'un bond la rattraper. Le chien hâte d'autant plus sa course que son maître est plus éloigné et qu'il lui tarde plus de le rejoindre. Il connaît donc le rapport du mouvement avec le temps, et sait que le temps est la mesure du mouvement.

Or rien n'est ni plus simple, ni plus abstrait, ni plus spirituel que l'idée du temps. Mesure des choses qui se succèdent même dans l'ordre matériel, il est au-dessus de toutes les conditions de la matière. Comment donc l'âme capable de percevoir le temps et de compter avec le temps serait-elle matérielle?

De plus, la mémoire est l'habitude ou la conservation habituelle des fantômes, en tant que ces fantômes sont l'image de quelque chose qu'on a précédemment senti. Lorsque l'âme se souvient de quelque chose, elle prononce, en quelque sorte, en elle-même, elle a la conscience d'avoir autrefois senti ou compris une telle chose. Or la matière, essentiellement inerte, est incapable de rien *sentir*, et, à plus forte raison, d'avoir la conscience de ce qu'elle a senti. Elle ne peut donc avoir, elle n'a pas de mémoire; cette faculté est incompatible avec sa nature. Il y a contradiction dans les termes à dire que l'insensible sent et se souvient de sa sensation. Donc l'âme sensitive, par cela même qu'elle sent, qu'elle se souvient, et a la conscience de sa sensation, n'est et ne peut être matière, et est essentiellement immatérielle par sa nature.

C'est ainsi que les quatre fonctions de la faculté sensitive : les fonctions 1° de former des conceptions immatérielles, 2° de les distinguer par le sens commun, 3° de les conserver et 4° de se les rappeler par la fantaisie, prouvent évidemment l'immatérialité de l'âme sensitive, même des brutes.

Mais la faculté de sentir n'est que le premier des actes de la vie sensitive. Examinons maintenant les deux autres actes de la même vie : la *vertu estimative* et la *vertu locomotive*, et ils nous donneront la même conclusion.

§ 108. *Du deuxième acte de la vie sensitive : la* FORCE ESTIMATIVE; *c'est un acte différent de celui de* SENTIR. — *C'est dans la brute ce qu'est la raison dans l'homme.* — *Tort de Descartes d'avoir fait une machine de la brute.* — *La bête* CONNAÎT, CHOISIT, *agit pour une fin et fait des syllogismes.* — *En quoi le syllogisme des bêtes diffère de celui de l'homme; il n'en prouve pas moins l'immatérialité de leur âme.*

Outre l'*intellect agissant*, par lequel l'âme intellective se forme et distingue les idées, et l'*intellect possible*, par lequel elle les conserve et s'en souvient, elle possède la faculté de comparer entre elles ces idées et d'en tirer des conséquences, ou la faculté de raisonner. De la même manière, outre le *sens commun*, par lequel elle se forme et distingue les fantômes, et la *fantaisie*, par laquelle elle les conserve et se les rappelle, l'âme sensitive jouit

aussi de la faculté de rapprocher entre eux les fantômes, et d'en conclure quelque chose de pratique, ou la faculté d'*estimer* et de choisir. La *vertu estimative* est donc, pour l'âme de la brute, ce que la raison est pour celle de l'homme. Or voici comment s'exprime saint Thomas sur cette faculté de l'âme des animaux : « Si l'animal, dit-il, n'était mû par les objets extérieurs que seulement sous le rapport de ce qui peut le délecter ou le contrister selon les sens, on ne devrait lui attribuer d'autre faculté que celle d'appréhender les formes intentionnelles des impressions qu'il éprouve dans ses sens. Mais il est dans la nature et dans la destinée de l'animal de chercher ou d'éviter certains objets, non-seulement sous le rapport de leur convenance ou de leur inconvenance immédiates avec ses sens, mais encore sous le rapport d'autres avantages ou préjudices qui n'affectent pas immédiatement ses sens d'une manière agréable ou désagréable. Nous voyons, en effet, que la brebis fuit en voyant le loup s'approcher d'elle ; ce n'est point parce que ses yeux sont péniblement affectés par la couleur et la figure de cette bête, mais parce que son instinct lui dit que c'est là l'ennemi né de sa nature. Le loup l'aborderait donc de l'air le plus caressant et en lui offrant une branche verte, que la brebis ne tâcherait pas moins de l'éviter. Pareillement, l'oiseau n'éprouve aucune délectation sensible à recueillir des brins de paille, et cependant il ne se donne pas moins cette peine afin de bâtir son nid. On ne peut donc refuser à l'animal l'aptitude de se former aussi des conceptions intentionnelles de choses *qu'il n'aperçoit pas immédiatement par ses sens extérieurs* (1). »

« Or cette aptitude, dans l'animal, doit nécessairement avoir

---

(1) « Si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum « sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem forma- « rum quas recipit sensus, quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est « animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel « non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commodita- « tes et utilitates sive nocumenta. Sicut ovis videns lupum venientem fugit, « non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. « Et similiter avis colligit paleam non quia delectet sensum, sed quia utilis est « ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi in- « tentiones, quas non percipit sensus exterior (I p., q. 78, art. 4).

pour son principe une faculté différente de celle par laquelle il se forme des conceptions intentionnelles des choses qui modifient immédiatement ses sens; car la perception de ces dernières conceptions est le résultat du changement sensible que l'objet a produit sur le sens, tandis que la perception des formes susmentionnées ne l'est pas. Ainsi donc, de même que le *sens propre* de chaque chose sensible et le *sens commun* sont les facultés par lesquelles l'animal se forme les intentions des choses sensibles; de même *la* FORCE ESTIMATIVE *est la faculté par laquelle il se forme les intentions des choses qui n'affectent pas ses sens.* Obtenues par la force estimative, ces intentions sont conservées par la force mémorative, qui est, à son tour, une espèce de trésor des mêmes intentions. La preuve en est que les animaux ne se souviennent des choses qu'en vertu d'une des intentions de cette sorte, et que le rapport de la chose avec le passé (en quoi consiste la mémoire) est compris, lui aussi, parmi ces mêmes intentions (1). »

La *force estimative* est donc une nouvelle faculté de l'âme sensitive, tout à fait différente de la vertu de sentir proprement dite, et par laquelle l'animal appréhende *intentionnellement* des faits qui ne sont pas du domaine de la sensation, c'est-à-dire l'utilité ou le préjudice des objets extérieurs par rapport à sa conservation, et les poursuit ou bien les évite.

C'est par cette faculté que la colombe fuit le vautour et le lièvre le chien; que le renard se fait une tanière sous terre; que les oiseaux se font des nids sur les arbres, ou sur la crête des montagnes, ou sur les toits des maisons, et ramassent de toute part des matériaux pour de telles constructions; que les fourmis passent l'été à

---

(1) « Hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perce-
« ptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perce-
« ptio intentionum prædictarum : sic ergo ad perceptionem formarum sensi-
« bilium ordinatur sensus proprius et communis, ad apprehendendum autem
« intentiones, quæ per sensus non accipiuntur, ordinatur vis æstimativa, ad con-
« servandum autem eas vis memorativa, quæ est thesaurus quidam hujusmodi
« intentionum. Cujus signum est quod principium memorandi sit in animalibus
« ex aliqua hujusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens; et ipsa
« ratio præteriti (quam attendit memoria) inter hujusmodi intentiones computatur (I p., q. 78, art. 4). »

charrier de l'orge ou du blé et à approvisionner leurs petits magasins souterrains pour l'hiver; que les abeilles sucent les fleurs et se forment des ruches pour s'y abriter et produire la cire et le miel. C'est, en un mot, à cette faculté qu'on doit attribuer ces merveilles que nous voyons de nos yeux, ou que l'histoire naturelle nous montre comme étant accomplies par les animaux avec un sens, une intelligence, un jugement, une sagacité, une adresse presque humaine, dans l'intérêt de leur alimentation, de leur reproduction et de leur défense.

Mais ce n'est, comme on l'a vu, qu'une erreur grossière et funeste, qu'amis et ennemis n'ont pu pardonner à Descartes, de penser que les brutes ne font ce qu'elles font que machinalement, en vrais automates; d'après la vraie philosophie, le sens commun de l'humanité et l'Écriture sainte elle-même, les brutes sont des composés naturels d'UNE AME VIVANTE, *in quibus est anima vivens* (GENES., I); et dès lors elles ont en elles-mêmes le principe de leur mouvement et sont causes véritables de leurs opérations.

Bien plus, elles connaissent ces mêmes opérations. *Connaître* n'est pas toujours *sentir*, mais sentir est toujours *connaître*. Car sentir, c'est se former en soi-même l'image de l'objet matériel sans la matière, et avoir présent ce même objet dans son image. Tout ce qui a été senti est donc connu. Tout en ayant une âme vivante, elle aussi, la plante, n'a pas de sens. Par conséquent, non-seulement elle ne connaît rien hors d'elle, parce qu'elle ne sent rien hors d'elle; mais elle ne se connaît pas elle-même, parce qu'elle ne se sent pas elle-même. La brute, au contraire, non-seulement sent les objets extérieurs, mais se sent elle-même; par conséquent, non-seulement elle connaît les objets extérieurs, mais elle se connaît elle-même; non-seulement elle connaît ce qui se passe hors d'elle, mais aussi ce qui se passe en elle-même; non-seulement elle connaît ses membres et leurs fonctions, mais aussi ses instincts et leurs opérations. Or opérer d'après un principe intrinsèque de mouvement, et surtout opérer avec connaissance de ce qu'on opère et d'après des conceptions intentionnelles de l'âme, c'est opérer pour une fin, en vue d'une fin, pour atteindre une fin. C'est ainsi que les animaux opèrent. Tous leurs mouvements, même les plus petits et les plus insi-

gnifiants, ont un but déterminé. Le hasard n'est pour rien dans tout ce qu'ils font.

Il est vrai que la brute n'apprend que la fin immédiate, directe de ses mouvements; car apprendre la fin indirecte et éloignée, la fin dernière de ses opérations, n'est que le propre de l'âme intellective. Mais la fin immédiate de la chose n'en est pas moins une fin véritable.

Le mouvement varié des automates a, lui aussi, un but déterminé : mais ce but n'est que dans l'intention de l'ouvrier qui les a fabriqués, et n'est poursuivi qu'aveuglément et passivement par eux; tandis que le but qui détermine les opérations des animaux est perçu, est senti par eux, est dans leur intention, et, en cherchant à l'atteindre *activement*, ils savent bien ce qu'ils font. Dans la manière de construire leurs repaires, leurs abris ou leurs nids, dans leurs courses et dans leurs changements de lieux ou de climats, dans leurs recherches ou dans leur éloignement de certains objets, dans tout ce qu'ils font spontanément, ils obéissent à un mouvement intérieur de leur âme; ils remplissent une intention préconçue, ils agissent eux-mêmes pour leur propre compte, dans leur propre intérêt ou dans l'intérêt de tout ce qui leur appartient, et ce n'est pas un autre qui agit en eux et par eux.

Mais agir d'après des intentions préconçues, composer ou diriger ces intentions, les apprécier, les juger et en remplir une pour en atteindre une autre, c'est agir d'après un raisonnement quelconque; car raisonner n'est que combiner ou séparer les idées et en déduire une d'une autre. En vertu de leur *force estimative* les animaux raisonnent donc, eux aussi; et tous leurs actes, aussi bien que les actes humains, peuvent, à la rigueur, se réduire à un syllogisme, et ont un véritable syllogisme pour base.

Deux choses distinguent infiniment le syllogisme que fait l'homme du syllogisme d'après lequel opère la brute : la première chose est que, dans le syllogisme de l'homme, la proposition universelle, qui doit se trouver dans l'une des *prémisses* de tout syllogisme, est une idée que l'intellect agissant s'est formée, et qui réside dans l'esprit humain; tandis que, dans le syllogisme de la brute, cette idée universelle n'est que dans l'in-

tention de la nature, et non dans l'âme sensitive, parce que l'âme purement sensitive, ne concevant qu'à l'aide du sens, qui ne saisit que le particulier, est incapable de se former et d'avoir en elle-même la moindre idée universelle. C'est là le privilége de l'âme intellective, et qui est refusé à tout ce qui n'a pas d'intellect : *Quibus non est intellectus.*

La seconde particularité par laquelle le syllogisme de l'homme diffère, *toto cœlo,* du syllogisme de la brute, et qui découle de la première, est que la conclusion du syllogisme humain résulte d'un *principe* général, tandis que la conclusion du syllogisme animal n'est que la suite d'un *fait* particulier. L'homme qui s'abstient, par exemple, du vol, raisonne dans ces termes : « Tout « homme doit s'interdire tout acte mauvais; or je suis homme, « et le vol est un acte mauvais; donc je dois m'interdire le « vol. » Mais la brute ne discourt et ne peut discourir qu'ainsi : « *Cet* objet me convient, je dois donc le chercher; cet autre « m'est nuisible, je dois donc l'éviter. » Cela ne veut pas dire que la brute parle réellement ainsi en elle-même. Ne pouvant parler aux autres, elle ne saurait non plus se parler à elle-même et en elle-même. Cela veut dire seulement qu'elle opère comme si elle se parlait réellement ainsi en elle-même. D'ailleurs ce syllogisme, si c'en est un, se fait d'une manière aussi instantanée par la brute que par l'homme, et, dans les deux âmes, est plutôt *virtuel* qu'*actuel.* Mais, encore une fois, ce n'est qu'un rapprochement de *fantômes* dans la brute, tandis que c'est une combinaison d'*idées* dans l'homme. La brute ne fait que chercher un fantôme par un autre fantôme, tandis que l'homme déduit une idée d'une autre idée; et, tandis que l'homme fait un raisonnement, la brute ne fait qu'appliquer des sensations. C'est pourquoi ce qu'on appelle la RAISON, *ratio*, dans l'homme, se nomme l'ANALOGUE DE LA RAISON, *analogum rationis,* dans la brute.

Mais, quelque grande, quelque infinie que soit la différence existant entre la *raison* de l'homme et la *force estimative* de la brute, cette force estimative des brutes n'en est pas moins une faculté bien plus spirituelle encore que la faculté de sentir proprement dite, que saint Thomas nomme cependant une *faculté spirituelle.* Il est vrai que son point de départ est le particulier sensible,

comme le point de départ de la raison est l'*universel*, qui se comprend et ne se sent pas ; et il est vrai aussi qu'elle s'exerce par des *organes sensibles*, car on ne sent que par les sens, comme on ne comprend que par l'intellect. Néanmoins son objet n'est pas *sentir* les choses sensibles, mais les *estimer*, les comparer, les rapporter les unes aux autres. Or l'*estime*, la *comparaison*, les *rapports*, même des objets sensibles, ne sont pas des choses sensibles, mais des choses *opinables*, et ne tombent pas sous les sens extérieurs, mais sous l'appréciation des facultés intérieures de l'âme. C'est pourquoi saint Thomas appelle ESPÈCES NON SENTIES, *insensatas*, les conceptions que l'âme se forme des qualités et des rapports des objets sensibles, et tous les actes qui sont du domaine de la *force estimative*. Dans l'exercice de cette faculté, l'âme sensitive opère donc abstractivement des sens, d'une manière tout à fait intentionnelle et que rien de sensible n'altère ; elle ne traite que des matièresqui n'ont rien de matériel, et qui sont éloignées de la matière de toute la distance qui sépare le monde intentionnel du monde matériel. Ne serait-ce donc pas tomber dans la contradiction et dans l'absurde qu'affirmer que l'âme sensitive, que le principe estimateur de choses souverainement immatérielles est matériel lui-même ?

§ 109. *Du troisième acte de la vie sensitive : la* LOCOMOTION; *c'est l'*AMOUR *de la brute; on ne peut lui refuser cette faculté. — C'est l'*APPÉTIT *sensitif qui la met en jeu. — Théorie de cet appétit. — Comment l'Irascible se rapporte au Concupiscible, et est du domaine de l'appétit.*

Le troisième acte de la vie sensitive est la *vertu locomotive*, par laquelle l'âme sensitive meut dans tous les sens et dans toutes les directions et transporte dans tous les lieux son propre corps. En tant que forme, partageant la vie sensitive, l'âme intellective jouit, elle aussi, de la *vertu locomotive* par rapport à son corps. Mais, en tant que forme intellective, sa vertu locomotive *spécifique* n'est, comme saint Thomas nous l'a appris, que l'amour, par lequel, sortant en quelque manière hors d'elle-même, elle se répand sur tout ce qui est aimable, le poursuit et s'y attache. La faculté locomotive tient donc, dans l'âme sensi-

tive, la place que l'amour tient dans l'âme intellective, avec cette différence que le mouvement de la locomotion est le changement du lieu, par rapport au corps, et est un mouvement physique, tandis que le mouvement de l'amour est le changement de l'habitude de l'âme, et est un mouvement tout spirituel et tout moral.

Mais, quelque physiques, quelque matériels que soient le sujet et l'objet de la faculté locomotive, le motif qui la détermine et qui est l'APPÉTIT, et le mode dont elle s'exerce et qui est la SPONTANÉITÉ, ne le sont pas, car ils n'ont rien de matériel et de physique. C'est à ce point de vue que cette troisième faculté de l'âme sensitive, la vertu locomotive, sert même à prouver son immatérialité.

En observant attentivement les animaux de différentes espèces, on trouve que tous, même les plus imparfaits parmi eux, ont des organes plus ou moins nombreux, plus ou moins souples, plus ou moins variés, suivant la nature différente du mouvement qui leur est propre, et selon les lieux, les milieux dans lesquels ils doivent se mouvoir pour atteindre le but qui leur a été assigné. Les quadrupèdes, dont la marche est bornée à la terre, ont quatre pattes, d'une configuration différente et différemment armées, selon la nature des lieux qu'ils sont destinés à parcourir. Les oiseaux, qui participent à la locomotion terrestre et au vol, ont deux pieds et par surcroît des ailes. Les poissons, qui ne vivent et ne se meuvent que dans les eaux, sont organisés en petits navires vivants : le museau leur sert de proue, les nageoires de rames, et la queue de gouvernail.

Dans l'hypothèse cartésienne, d'après laquelle les animaux ne seraient que des automates dont Dieu mettrait en mouvement les organes, comme un joueur de marionnettes fait mouvoir les membres de ses petites machines de bois, les organes des brutes n'auraient d'autre but que celui de cacher l'action divine, dans la grande et perpétuelle comédie qu'elle jouerait pour amuser ou plutôt pour tromper ses créatures.

D'après les principes psychologiques de Descartes, cette indigne hypothèse est très-logique. Pour Descartes, ainsi que l'enseigne en toutes lettres la *Philosophie de Lyon* d'après Descartes, Dieu seul est la cause efficiente de toutes nos idées : *Deus*

solus est causa efficiens idearum. Or celui qui, comme nous l'avons prouvé plus haut, a fait une véritable marionnette de l'homme, devait, à plus forte raison, en faire autant de la brute. Mais il n'en est pas moins vrai que cette hypothèse, d'après laquelle il n'y aurait dans l'univers qu'une seule nature agissant, et par laquelle tous les êtres ne seraient que des voiles, des modifications de son action, est, on ne peut le répéter assez, le panthéisme dans toute sa crudité, et une doctrine dont l'impieté égale l'absurde. Mais laissons de côté les délires d'esprits malades, pour écouter la raison.

La nature, dit saint Thomas, ne fait rien en vain. Si donc elle a donné aux brutes des organes, elle leur a donné aussi la puissance, la vertu de s'en servir. Or cette puissance, cette vertu par laquelle l'animal fait jouer ses organes pour changer de lieu et se transporter lui-même en des lieux différents, est ce que la philosophie chrétienne appelle la FORCE LOCOMOTIVE DES BRUTES.

Mais si, par cette vertu, l'âme sensitive de l'animal meut ses organes corporels et fait changer son corps de posture et de place, cette vertu est donc quelque chose de distinct du corps ; et, toute corporelle qu'elle soit, parce qu'elle a un rapport nécessaire au corps, et s'exerce par le corps sur des corps, elle n'est pas et ne peut être corps elle-même. Si elle était corps, de la même nature que le corps, une qualité inhérente du corps et une même chose avec le corps, ce serait le corps qui se mouvrait lui-même ; et tous les corps jouiraient de la même faculté de se mouvoir par eux-mêmes : ce qui n'est ni ne peut être. Donc cette faculté est quelque chose d'incorporel, qui exclut toute espèce de corporéité de sa nature. Et dès lors l'âme sensitive de la brute, douée d'une telle faculté, et en disposant en maîtresse pour commander les mouvements du corps, est de toute nécessité incorporelle et immatérielle elle-même.

Les animaux ne se meuvent pas toujours ni dans une même direction. Leur mouvement est progressif, mais il n'est pas uniforme et permanent comme celui des astres. Les animaux aiment à se rendre en certains lieux, et se hâtent d'en quitter certains autres ; ils cherchent avec transport certains objets, et en quittent d'autres avec horreur. Leur force de locomotion est donc

évidemment soumise à une loi, suit une règle, obéit à une impulsion différente de la force de locomotion elle-même. Cette loi, cette règle, cette impulsion d'après laquelle la force de locomotion commande aux organes et exécute le mouvement, est ce que la scholastique appelle FORCE APPÉTITIVE ou simplement l'APPÉTIT.

C'est, comme on le voit, une faculté diverse de la *force locomotive ;* mais, comme elle en est le principe dirigeant et la condition *sine qua non*, elle se rapporte à la force de locomotion, comme la fantaisie se rapporte au SENS COMMUN.

Le mot *appétit* se prend, comme on l'a vu (§ 64, pag. 45), en différents sens. Dans le langage familier, *appétit* se dit particulièrement du désir de manger. Dans le langage philosophique, dans lequel on doit le prendre ici, le mot appétit signifie tout autre chose.

Dans ce sens, l'*appétit*, en général, n'est que l'inclination pour une chose. Tout être a une inclination naturelle pour une autre chose à laquelle il est proportionné et qui se rapporte à son complément ou à la perfection de sa nature. De là cette belle pensée d'Origène : L'âme humaine appète la science, comme l'estomac les mets et la boisson, *sicut stomachus cibum et potum ;* et de là le canon de la philosophie scholastique : Que toute forme substantielle implique une inclination quelconque, *quamlibet formam sequitur inclinatio.*

L'intellect est proportionné à tout l'intelligible, et c'est par l'intelligible qu'il se complète et se perfectionne. L'intellect a donc une inclination naturelle pour l'intelligible et pour tout ce qui s'y rapporte et en dépend. Il en est de même du sens, par rapport à tout le sensible.

Il y a donc deux espèces d'appétit : l'appétit *intellectif*, qui est le désir des choses intelligibles ou qui appartiennent à l'esprit ; et l'appétit *sensitif*, qui est le désir des choses sensibles ou qui touchent au corps.

Comme l'âme humaine est en même temps intellective et sensitive, elle a deux espèces d'inclinations naturelles ou d'appétits. Elle a de commun avec les anges l'appétit *intellectif*, par lequel, en puissance pour l'infini intelligible et aimable, elle aspire invinciblement à la possession de la vérité infinie, du bien

infini, à Dieu, en qui seulement se trouvent tout bien et toute vérité capables de rassasier l'esprit; et en même temps elle a l'appétit *sensitif*, commun avec la brute, par lequel elle tend aussi naturellement à la jouissance de ce qui peut conserver et perfectionner le corps.

L'appétit sensitif, dont seulement il est question ici, un dans le genre, est double par l'espèce. Il est ou *concupiscible* ou *irascible*. Le *concupiscible* est la faculté par laquelle l'âme sensitive se porte vers ce qu'elle appréhende comme un bien, selon ses sens; l'*irascible* est la faculté par laquelle elle se porte à repousser ou à éviter tout ce qu'elle appréhende comme un mal, toujours selon les sens.

Qu'on ne s'étonne pas que la science ait compris sous le même mot générique d'*appétit* même l'*irascible*, ou la faculté par laquelle l'âme *repousse* et n'*appète* pas ce qui peut altérer, corrompre son corps, ou lui porter atteinte. « L'Irascible, dit saint « Thomas, est, en quelque sorte, le défenseur du Concupiscible; « car il s'élève également et contre tout ce qui empêche la jouis« sance des choses convenables que le Concupiscible appète, « et contre tout ce qui apporte avec lui des choses nuisibles que « le Concupiscible repousse. C'est pourquoi toutes les passions de « l'Irascible commencent par les passions du Concupiscible, et « s'arrêtent à elles. La colère naît de la tristesse qu'on éprouve « en perdant un bien, sentiment qui appartient au Concupiscible; « et la même colère, ayant obtenu la vengeance, finit dans l'allé« gresse, sentiment qui est propre, lui aussi, au Concupiscible. « Les animaux ne luttent entre eux que pour les aliments et pour « une délectation quelconque (1). » Même le chien, en se mettant en colère contre l'ennemi de son maître, et en l'attaquant, fût-ce

---

(1) « Irascibilis est quasi defensatrix concupiscibilis, dum insurgit tum con« tra ea quæ impediunt convenientia quæ concupiscibilis appetit, tum contra « ea quæ ingerunt nociva quæ concupiscibilis refugit. Propter hoc omnes passio« nes irascibiles incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas desinunt : sicut « ira nascitur ex illata tristitia, quæ pertinet ad concupiscibilem, et eadem ira, « vindictam inferens, desinit in lætitiam, quæ pariter pertinet ad concupiscibi« lem, propter quod etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibili, sicut de « cibis et aliis delectabilibus. »

au risque de sa vie, tout en ayant l'air d'être mû par l'Irascible, n'est poussé que par l'*attachement* pour son maître et pour tout ce qui lui appartient, et, au fond il n'obéit qu'au Concupiscible. L'Irascible se réduit donc, lui aussi, à l'APPÉTIT, et relève de cette faculté.

§ 110. *Continuation du même sujet. Comment l'appétit détermine le mouvement. — L'un et l'autre ne peuvent être l'acte que d'une substance immatérielle. — Les* ACTES DE L'ANIMAL *et les actes animaux. — La brute connaît intentionnellement tout ce qu'elle appète. — Le mouvement, qui n'est que* PROPRE *dans la plante, est, de plus,* SPONTANÉ *dans la brute et* LIBRE *dans l'homme. — Ces doctrines prouvent évidemment l'immatérialité de l'âme de la brute, et, à plus forte raison, la spiritualité de l'âme humaine.*

Comme la force locomotive, qui met en jeu les organes, est mise elle-même en jeu par l'appétit; de même l'appétit, qui excite et détermine la force locomotive, est excité et déterminé lui-même par l'objet sensible. Ces facultés sont donc, l'une et l'autre, actives et passives, motrices et mues. Comme la volonté humaine est passive et active en même temps: *passive*, parce qu'elle est déterminée par l'idée; *active*, parce qu'une fois déterminée par l'idée elle commande à son tour l'action; ainsi l'appétit animal est passif et actif en même temps: passif, parce qu'il est excité par le fantôme; et actif, parce qu'une fois excité par le fantôme, il pousse à son tour au mouvement.

En proposant à l'animal l'objet extérieur, comme lui étant utile ou nuisible, appetible ou répugnant, les sens et la fantaisie déterminent l'appétit qui, ou l'attire vers l'objet, ou l'en éloigne. L'appétit détermine à son tour la force locomotive, celle-ci les organes; et le mouvement, plus ou moins empressé, plus ou moins rapide, de l'animal s'ensuit.

Mais l'objet extérieur sensible qui est la cause efficiente du mouvement de l'appétit et de tout ce qui s'y rapporte ne peut être aperçu que par le sens. Point d'appétit sensitif donc sans le sens. Malgre la perfection de sa vie végétative, n'ayant que des organes et non pas de *sens* d'aucune espèce, la plante n'a point d'appétit; elle ne distingue pas l'agreable du pénible; elle n'a ni desir pour l'un, ni répugnance pour l'autre; elle n'éprouve

ni joie ni tristesse, ni calme ni colère ; ne *sentant* pas, elle n'*appète* pas. Au contraire, comme on peut, par tout sens, être déterminé au désir ou à la répugnance, il suffit d'avoir seulement deux, et même un seul sens, pour être passible de la part du concupiscible ou de l'irascible. Ainsi les mollusques, qui n'ont que deux sens, le goût et le tact, s'éloignent, par la contraction de leur corps, de ce qui leur est nuisible; et, par la dilatation de leurs membres, cherchent et poursuivent le délectable. Ils appètent, parce qu'ils sentent. Tout ce qui sent appète donc, comme tout ce qui appète, sent.

Ce sont là des faits qu'il est impossible de contester. Voici maintenant les conséquences qui en résultent, au point de vue qui nous occupe.

D'abord, rien de matériel ne change lui-même de place, ne se transporte lui-même ailleurs, n'a la *vertu locomotive* en propre. Mais les brutes changent elles-mêmes de place, se transportent elles-mêmes ailleurs, ont la vertu locomotive en propre : donc elles ne sont pas entièrement matière ; elles possèdent en elles-mêmes un principe qui n'a rien de matériel, qui est étranger à la matière, et ce principe est leur âme.

En deuxième lieu, n'ayant pas de mouvement propre à elle, et ne pouvant se mouvoir elle-même, la matière ne se rapporte à rien *par elle-même*, hors d'elle-même. C'est pourquoi les formes substantielles des composés inorganiques, et partant non vivantes, concentrées en elles-mêmes, et satisfaites d'être elles-mêmes, n'étendent pas, par elles-mêmes, leur opération hors de leur propre être. Si elles opèrent sur un autre être, ce n'est qu'à la condition que cet être soit rapproché d'elles, soit mis en contact avec elles, et qu'il aille les trouver où elles sont, puisqu'elles ne peuvent pas aller le chercher où il est. C'est la condition naturelle, nécessaire de tout être matériel. Toute forme substantielle, donc, à laquelle il ne suffit pas d'être elle-même, qui a besoin de sortir, en quelque manière, d'elle-même, pour s'épancher sur d'autres objets; toute forme substantielle dont l'activité dépasse son propre être, et aspire à être autre chose, à posséder autre chose, et peut, *par ses propres mouvements*, l'atteindre, par cela même n'est pas une forme matérielle. Mais la forme substantielle ou l'âme de la brute appar-

tient aux formes de cette dernière espèce, parce qu'elle est déterminée, non-seulement à son propre être, mais aussi à l'être des autres, et parce qu'elle se rapporte, non-seulement aux choses qu'elle touche, mais aussi aux choses qu'elle appréhende. Elle est donc une forme ou une âme immatérielle.

En troisième lieu, la théologie morale distingue nos opérations en *actes de l'homme* et en *actes humains*. Les premiers sont ceux qui se font en nous sans nous, *in nobis sine nobis*, comme la digestion, la circulation du sang, la respiration et tout ce qui s'opère dans notre corps à notre insu et sans la coopération de notre volonté. Les seconds, ou les actes humains, sont ceux que nous accomplissons sciemment et volontairement en nous et hors de nous, par nos facultés intellectives. On peut distinguer de la même manière les opérations des brutes. Les *actes de l'animal* sont ceux qui arrivent dans l'organisme sans qu'elles en aient la moindre connaissance. Les *actes animaux* sont ceux qu'elles exercent en elles ou hors d'elles, par leurs facultés sensitives.

Les *actes animaux* ne sont donc pas des actes aveugles, pas plus que les *actes humains*, et les fonctions de la faculté de locomotion des brutes ont leur raison et leur principe déterminant dans les modifications de leur âme. Et de même que les *actes humains* se font, non-seulement en vertu de l'idée que l'âme intellective s'est créée, mais encore en vertu de sa volonté, mise en mouvement par l'idée; de même les actes animaux s'exécutent, non-seulement en vertu du fantôme de la chose sensible que l'âme sensitive s'est formé, mais encore en vertu d'une autre faculté mise en mouvement par le fantôme, et cette faculté s'appelle L'APPÉTIT. L'appétit tient donc, dans l'âme de la brute, la même place que la volonté dans l'âme humaine, et suit les mêmes conditions. Car, comme l'homme ne *veut* rien qui ne lui soit connu par l'idée, *nihil volitum, quin præcognitum;* ainsi la brute n'appète rien qui ne lui soit connu par le fantôme.

Ainsi, avant de posséder physiquement l'objet appété, l'animal le connaît *intentionnellement*. Or connaître, nous le répétons, c'est retracer en soi, c'est recueillir, recevoir en soi, non d'une manière physique, mais d'une manière intentionnelle et, encore une fois, spirituelle, l'objet connu. Le principe cognos-

citif exclut donc formellement tout mélange de matière : car, comme l'idée, ou la conception générale, n'apparaît dans l'intellect qu'après que le fantôme dont on l'extrait a perdu toute condition de particularité; de même le fantôme, ou la conception intentionnelle de l'objet matériel, ne se présente à la fantaisie qu'après qu'il a déposé toute condition de matérialité : et, comme l'impossibilité, de la part de l'intellect, de rien accepter qui ne soit universel prouve que la puissance intellective qui détermine la volonté est une puissance universelle; de même l'impossibibité, de la part de la fantaisie, de rien percevoir qui ne soit immatériel prouve évidemment que la faculté sensitive qui meut les organes est une faculté immatérielle.

En outre, on observera que l'animal ne connaît pas d'une manière quelconque l'objet qu'il appète ou repousse; mais que, s'il cherche à s'en approcher ou bien à s'en éloigner par le mouvement, c'est qu'il le connaît déjà dans ses rapports avec ce qui est utile ou bien nuisible à sa propre conservation et à son bien-être; en un mot qu'il le reconnaît comme FIN immédiate de ses opérations. Voilà donc la puissance appréhendante de l'animal possédant en elle-même l'objet matériel sous le rapport de fin, c'est-à-dire sous le rapport non-seulement le plus spirituel, mais encore, en quelque sorte, le plus rationnel. Comment donc l'âme de la brute, capable de connaître les objets matériels d'une manière si immatérielle, ne serait-elle pas immatérielle elle-même?

Enfin notre lecteur sait déjà que tout composé vivant a en lui-même le principe du mouvement, et que vivre, c'est se mouvoir en vertu d'un principe intime et intrinsèque à l'être vivant. Mais tous les composés vivants n'exécutent pas leurs mouvements de la même manière. La plante se meut bien en toutes les directions, en vertu d'un principe intime et intrinsèque; mais elle ne *sent* pas, ne connaît pas son mouvement. La brute se meut bien, elle aussi, en vertu d'un principe intime et intrinsèque, comme la plante, et de plus, elle *sent*, elle connaît son mouvement; mais elle n'est pas maîtresse du mouvement contraire à celui qu'elle accomplit. L'homme enfin se meut bien extérieurement et intérieurement, en vertu d'un principe intime et intrinsèque comme la plante; il sent, il connaît son mouvement comme

la brute, et, de plus, en se mouvant dans un sens, il demeure toujours maître de se mouvoir dans un sens contraire, et de ne se mouvoir point du tout. Le mouvement de la plante est donc seulement *propre* à son individualité; le mouvement de la brute d'abord lui est *propre*, et, de plus, il est *spontané;* les mouvements de l'homme sont à la fois *propres*, *spontanés* et *libres*.

On verra plus loin pourquoi, parmi tous les composés vivants, l'homme seul jouit de la *liberté* de ses mouvements, et pourquoi le mouvement de la brute ne peut dépasser la *spontanéité* ni atteindre la liberté. Pour l'instant, il nous suffit d'observer que, s'il n'est pas simultanément libre comme celui de l'homme, et s'il n'est pas seulement *propre* comme celui de la plante, il est au moins essentiellement *spontané*. C'est, nous le répétons, parce que la brute sent et connaît son mouvement, et que tout mouvement que le composé animé accomplit, en vertu de sa faculté de *sentir* et de connaître, est *spontané*.

En effet, laissé à lui-même, libre de toute contrainte extérieure, c'est par lui-même, et sans y être déterminé par aucune force *externe*, que l'animal change de posture ou de lieu, se couche ou se lève, marche ou s'arrête, court ou va lentement, monte ou descend, mange et boit ou s'abstient de boire et de manger, sort de son habitation ou y revient, cherche son semblable ou l'évite, poursuit un autre animal ou le dédaigne, s'attache à l'homme ou le fuit, le caresse ou le combat.

Certainement, dans tous ces mouvements, il ne fait qu'obéir nécessairement à son instinct; il est poussé par l'appétit, comme l'appétit est éveillé par le fantôme, par l'image d'une sensation éprouvée ou d'une sensation à éprouver, et il ne peut se mouvoir d'une façon différente de celle dont il se meut. Mais rien de tout cela n'empêche que, sans être *libre*, son mouvement ne soit pas au moins *spontané;* en d'autres termes, rien n'empêche que tout animal parfait ne soit lui-même le vrai auteur de ses changements, si multiples et si variés, touchant la situation de son corps ou la place qu'il occupe, et que, tout en manquant de la liberté, l'*activité* lui appartienne et lui soit essentielle et propre.

Or cette activité répugne essentiellement à la matière. Rien de ce qui est matériel n'est et ne peut être *actif* PAR SOI. Au

contraire, l'inaction ou la *passivité* est le caractère propre, constant, essentiel, absolu de la matière. Lors même qu'elle produit le mouvement, elle ne le fait qu'en conséquence de sa pesanteur, et de sa tendance à l'immobilité et au repos. Les poids des horloges, l'eau des rivières, la vapeur, ne meuvent les machines qu'en vertu de leur *quantité;* leur force n'est qu'en raison directe de leur masse et de leur poids. L'élasticité elle-même, ou la propriété de certains corps en vertu de laquelle ils résistent à la pression et se rétablissent dans l'état où ils étaient aussitôt que la force comprimante cesse d'agir, n'est qu'une espèce de protestation, de la part de ces mêmes corps, contre tout ce qui veut troubler leur repos, et une preuve palpable d'une tendance plus violente que celle des autres corps à l'état d'inertie. Donc, même le mouvement obtenu par la matière atteste son incapacité absolue à l'action par soi et sa passivité.

Le cas du miracle excepté, nul être purement matériel ne saurait se mouvoir par lui-même, et ne s'est jamais mû lui-même. Tout mouvement *propre*, et, à plus forte raison, tout mouvement *spontané*, et, à plus forte raison encore, tout mouvement *libre*, répugne à sa nature et lui est naturellement impossible. Par la raison contraire, la *propriété*, et, bien plus, la *spontanéité*, et, bien plus encore, la *liberté* du mouvement, excluent formellement la matérialité du principe moteur. Par conséquent, si même l'âme de la plante, qui n'a que le mouvement *propre*, doit être immatérielle; si l'âme de la brute, qui a, par surcroît, le mouvement *spontané*, l'est, et doit l'être aussi (et sa faculté de locomotion prouve son immatérialité); comment l'âme humaine, qui, par une plus grande spécialité, jouit du mouvement *libre*, ne serait-elle pas immatérielle? Mais, avant de faire à l'âme de l'homme l'application de ces doctrines, nous avons encore à combattre deux grandes erreurs, touchant l'âme de la brute.

ONZIÈME CHAPITRE.

ENCORE DE L'IMMATÉRIALITÉ DES AMES. DE DEUX ERREURS OPPOSÉES TOUCHANT L'AME DES BRUTES, ET DE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME HUMAINE EN PARTICULIER.

§ 111. *La brute-homme et la brute-machine : nécessité de réfuter ces deux erreurs, dans l'intérêt de l'âme humaine. — On réfute la première. — La bête n'ayant ni intelligence, ni vertu inventive et perfective, rien n'est plus bête que l'opinion qui attribue la raison aux bêtes.*

La vraie doctrine sur l'âme des brutes a rencontré deux espèces d'adversaires parmi les philosophes. L'école matérialiste leur a trop accordé ; l'école soi-disant spiritualiste leur a tout refusé : pour celle-là les animaux, outre le sens, posséderaient aussi la raison, et seraient de vrais hommes ; pour celle-ci, ils seraient privés non-seulement de la raison, mais du sens aussi, et ne seraient que de vraies machines. Ce sont là deux erreurs également grossières, également funestes, également contraires au sens commun et à la croyance de l'humanité, à l'esprit et à la lettre des Livres Saints ; car, comme on l'a vu, la même Écriture, qui nous apprend que les brutes n'ont pas d'intelligence ou de raison ; *Quibus non est intellectus*, nous apprend aussi, en toutes lettres, qu'elles ne sont pas des automates, mais des êtres sensitifs, ayant une âme véritable, une âme vraiment vivante : *In quibus est anima vivens.*

A des philosophes vraiment chrétiens il n'en faut pas davantage pour qu'ils regardent ces deux opinions contraires comme également hérétiques. Mais, comme nous avons affaire à certains chrétiens, rien moins que philosophes, qui, par le faux sens qu'ils ont donné aux textes sacrés, en ont affaibli l'autorité ; et à des philosophes, rien moins que chrétiens, pour qui ces textes n'ont pas de portée philosophique : nous allons combattre par le raisonnement les deux erreurs en question,

et cela toujours dans l'intérêt de l'âme humaine; car, toutes les erreurs se tenant, comme toutes les vérités, toute erreur touchant l'âme des brutes est une atteinte à l'âme de l'homme. Par les mêmes arguments au moyen desquels on fait, de la bête, un homme ou une machine, on peut faire une bête ou une machine, même de l'homme. De la bête-homme ou machine à l'homme-bête ou machine il n'y a qu'un pas. En effet, dans les temps anciens, l'homme-bête de Lucrèce est éclos tout naturellement de la bête-homme d'Épicure; et, dans ces derniers temps, l'HOMME-MACHINE de la Mettrie est sorti, comme une conséquence de son principe, de la bête-machine de Descartes.

Quelque immatérielle qu'elle soit, l'âme des brutes n'en est pas moins dépourvue de toute intelligence et de toute raison. Ils ont donc tort et grand tort, ces philosophes anciens et modernes qui, en attribuant à la brute la raison de l'homme, la convertissent en homme, pour faire ensuite de l'homme une brute; et que, dans son TRAITÉ SUR LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME, Bossuet a flétris par ces graves paroles :

« C'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause « des bêtes. Ce jeu serait supportable, s'il n'y entrait pas trop de « sérieux; mais, comme nous l'avons dit, l'homme cherche dans « ces jeux des excuses à ses désirs sensuels, et ressemble à quel- « qu'un de grande naissance qui, ayant le courage bas, ne vou- « drait point se souvenir de sa dignité de peur d'être obligé à « vivre dans les exercices qu'elle demande. C'est ce qui a fait « dire à David : L'homme, étant en honneur, ne l'a pas connu; il « s'est comparé lui-même aux animaux insensés, et s'est fait « semblable à eux (*Connaissance de Dieu et de soi-même*; chap. V, « § 1). »

Ils appuient cette grossière erreur sur deux arguments. Le premier de ces arguments est : « Les animaux font toutes les cho- « ses convenablement, aussi bien que l'homme; donc ils raison- « nent comme l'homme. » Le second est : « Les animaux sont « semblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes « que dans la plupart de leurs actions; donc ils agissent par le « même principe intérieur, et ils ont du raisonnement. »

Le *faux supposé* ou le sophisme sur lequel reposent ces prétendus arguments saute tellement aux yeux qu'un simple écolier en

logique ne saurait s'y tromper. Dès que deux êtres se ressemblent *sous certains rapports*, il ne s'ensuit pas qu'ils se ressemblent *en tout*, et moins encore qu'ils partagent les mêmes qualités spécifiques et la même nature. La plante engendre son semblable, aussi *convenablement* que l'homme. Dira-t-on pour cela que la plante raisonne comme l'homme et qu'elle est homme? L'intellect humain, ainsi que saint Augustin et saint Thomas l'ont fait remarquer, engendre en lui-même et par lui-même son verbe, comme Dieu engendre le sien; et l'homme entier a tant de ressemblance avec Dieu que l'Écriture sainte l'appelle un être fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, une image vivante de Dieu: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Dira-t-on, pour cela, que l'homme partage les attributs et les perfections de la Nature Infinie et qu'il est Dieu? Bossuet a eu raison de dire, à cette occasion : « Pour montrer que les animaux raisonnent, il ne s'a-« git pas de prouver qu'ils se meuvent convenablement par rap-« port à certains objets, puisqu'on trouve cette convenance dans « les mouvements les plus brutes; il faut prouver qu'ils *entendent* « cette convenance et qu'ils la choisissent. » Or *entendre*, ainsi que nous l'avons prouvé dans le cours de cet ouvrage, n'est que saisir l'universel à l'occasion du particulier, ou bien connaître le particulier d'une manière universelle, s'en former la conception universelle, l'idée qui en renferme toute la nature. Mais il est évident que la brute a des connaissances *particulières*, et point de conceptions *générales;* qu'elle a des *fantômes*, et point d'*idées*. Elle connaît donc bien ce qu'elle appète, mais elle ne l'entend pas; elle sait ce qu'elle fait, mais elle ne le comprend pas. Elle n'a donc pas la puissance d'universaliser le particulier; elle n'a pas l'intelligence, et dès lors elle n'a pas de raison : car la raison n'est que l'intelligence en acte, l'intelligence appliquant les principes universaux aux cas particuliers, après qu'elle a abstrait des cas particuliers les principes universaux.

Bien plus, tout ce que les brutes font de plus raisonnable trahit l'absence complète de la raison, car leurs prétendus raisonnements sont renfermés dans des faits particuliers. Une chose leur convient, et elles la poursuivent. Une autre chose leur est nuisible, et elles l'évitent. Ce sont des faits particuliers qui détermi-

nent en elles des faits particuliers. Leur syllogisme, quelle que soit sa justesse et sa beauté, manque toujours, comme nous venons de le faire remarquer, de la *prémisse*, d'un principe universel ; c'est, en quelque sorte, une belle statue sans tête, dont le Fabuliste disait : « Oui, l'apparence en est charmante, mais il « lui manque ce qui est essentiel ; elle n'a pas de cerveau : *Pul-« chra facies; sed cerebrum non habet.* »

Voyez, en effet, de quelle manière on les dresse. On dit à l'homme qu'on veut instruire : « Cela ne se fait pas, parce que cela « est mal, et le mal ne doit pas se faire. » C'est donc par des principes universels, par des idées qu'on élève l'homme ; mais, quant à la brute, on lui montre le pain d'un côté et le bâton de l'autre, et tout est dit. On raisonne avec l'homme ; on ne fait que commander à la brute.

Ce qu'on fait à son égard nous prouve assez ce qu'elle fait elle-même, savoir, que tous ses raisonnements sont en dehors de tout principe universel, de toute idée, de toute raison, et que, paraissant raisonner, de fait, elle ne raisonne pas.

En second lieu, tout ce que fait la bête n'a trait qu'à sa nutrition, à sa conservation et à la défense de tout ce qui la nourrit et la conserve ; rien de ce qu'elle fait ne s'élève d'une ligne mathématique au-dessus de l'ordre corporel et sensible, et ne touche à l'ordre intellectuel et moral. La brute connaît les individualités, sans en *comprendre* la nature ; elle connaît les effets sans en comprendre la cause ; elle connaît les phénomènes, sans en comprendre les lois. La brute distingue bien, dans l'ordre purement matériel, une chose vraie d'une chose fausse, une chose utile d'une chose nuisible, une chose agréable d'une chose affreuse ; mais elle n'a pas la moindre idée du VRAI, du BIEN et du BEAU. La brute n'entend rien à Dieu et à ses attributs, à la nature et à ses lois, à l'univers et à sa cause, à l'âme et à ses facultés, à la raison et à ses démonstrations, au devoir et à ses obligations, à la vertu et à ses charmes, au vice et à sa laideur. Il n'y a pas moyen de lui rien apprendre touchant ces hauts et graves sujets, que l'homme saisit avec une si grande facilité. Évidemment il lui manque une faculté dont l'homme jouit ; et cette faculté est l'intellect, est la raison : *Quibus non est intellectus.*

D'ailleurs, ce que les animaux font très-convenablement et même très-admirablement, ce qui nous étonne le plus dans leurs opérations, prouve évidemment qu'ils sont privés de raison. Les brutes *font* beaucoup de choses, mais elles n'en *inventent* pas, n'en ont jamais inventé, n'en inventeront jamais aucune. Les oiseaux bâtissent leurs nids d'après les proportions, les règles, les principes les plus exacts de la science architectonique. Mais cette manière de bâtir leurs abris, qui excite l'étonnement de l'architecte le plus habile, ils ne l'ont pas inventée, ils ne l'inventent pas, mais la reçoivent toute faite par la nature. Six mille ans se sont déjà écoulés depuis que les animaux travaillent, et aucun d'eux n'a jamais rien fait dont on puisse dire : « Cela n'était pas connu, et c'est une telle bête qui l'a inventé à telle époque. »

Non-seulement les animaux n'inventent rien de nouveau, mais ils ne perfectionnent rien de ce qui est vieux. Le nid que les hirondelles construisent de nos jours a la même forme, les mêmes dimensions, et se compose des mêmes matériaux que celui qu'elles construisirent, il y a six mille ans, pour la première fois. Dans une si longue série de siècles, ces petites bêtes n'ont rien appris touchant le perfectionnement et l'accroissement du confortable de leurs gîtes. Les animaux sont des êtres stationnaires dans la création. Tout *progrès* leur est interdit, aussi bien que toute *invention*.

Au contraire, l'homme trouve toujours, fait toujours du nouveau dans les arts, dans les métiers, dans les sciences et dans tout ce qui se rapporte aux améliorations des conditions de la vie et à l'accroissement de son bien-être. Non-seulement il produit toujours, mais il varie à l'infini ses productions, par rapport à leur matière, à leur forme artistique et à la manière de s'en servir. La terre entière est une espèce de musée des inventions et des perfectionnements, œuvres de l'homme. On en trouve à chaque pas les monuments et les traces. Mais ce musée n'augmente à chaque instant ses richesses que parce que la terre est en même temps un immense atelier, où l'humanité travaille, depuis six mille ans, à produire des merveilles toujours nouvelles.

Or inventer, perfectionner, progresser, ce n'est qu'appliquer les lois de la nature, ou les principes généraux, les conceptions

universelles, les idées, aux cas particuliers. Si l'homme donc invente, perfectionne, progresse, c'est qu'il jouit de la faculté de faire de telles applications ; c'est qu'il connaît ces lois, ces principes ; c'est qu'il a en lui-même ces conceptions, ces idées ; c'est qu'il *raisonne :* car appliquer l'universel au particulier, ou déduire le particulier de l'universel, c'est raisonner. De même donc que la variété infinie des inventions de l'homme et des perfectionnements toujours nouveaux qu'il apporte à ses œuvres prouve évidemment que ce sont là de ses créations, qu'il en est le véritable auteur, et qu'il possède la raison ; de même l'invariabilité, l'immutabilité, l'uniformité monotone, cette espèce de prosaïsme désespérant, qui caractérisent les œuvres des brutes, prouvent, d'une manière plus éclatante encore, qu'elles n'opèrent que sous l'empire d'une loi commune, universelle, nécessaire, fatale, loi qui est la raison de la nature ou la volonté de son Auteur ; et que dès lors elles n'ont pas en elles-mêmes la raison de ce qu'elles font ; que, dans ce qu'elles font, elles n'appliquent pas l'universel au particulier, c'est-à-dire qu'elles opèrent sans raisonner, et qu'elles n'ont pas de raison. Tout cela est si évident et si certain pour la raison que le contester, c'est renoncer à la raison, et que rien n'est plus bête que l'opinion qui attribue la raison de l'homme aux bêtes.

§ 112. *On commence à réfuter l'erreur qui fait des brutes* DE PURES MACHINES. *Cinq raisons par lesquelles on établit que réfuter Bossuet sur ce sujet n'est pas lui manquer de respect. — On ne s'explique pas comment ce grand homme, après avoir fait le plus triste tableau de la doctrine cartésienne touchant les brutes, ait préféré cette doctrine à celle des scholastiques, que lui-même avait présentée comme la seule doctrine conforme au sens commun, et toujours et universellement suivie.*

Il en est de même de l'opinion qui, par contre, refuse aux bêtes non-seulement toute raison, mais aussi tout SENS, toute âme, et en fait de simples automates, de vraies marionnettes dans les mains de la nature. Nous regrettons profondément, en compagnie de tous les vrais amis et admirateurs sincères de Bossuet, que ce grand génie soit tombé, lui aussi, dans cette erreur à la suite de Descartes.

Il est vrai que, dans la discussion entamée sur ce sujet, il n'eut que le noble but de sauvegarder la plus haute prérogative de la nature humaine contre certains prétendus philosophes de son temps qui, attribuant aux brutes la RAISON, ne les élevaient au niveau de l'homme que pour ravaler l'homme au niveau de la brute. Il est vrai que son argumentation contre une pareille doctrine est triomphante, et qu'il en résulte que les patrons de la raison des bêtes ont fait eux-mêmes bon marché de la raison, et sont indignes d'être comptés parmi les êtres raisonnables. Mais il est vrai aussi que l'éloquent défenseur de la dignité de l'homme, se laissant entraîner trop loin par son zèle pour une si belle cause, n'a combattu une grande erreur que par une autre erreur non moins grande, qu'il est de notre devoir de combattre.

Nous savons bien que le semi-rationalisme ne nous pardonnera pas les observations que nous allons nous permettre sur ce *moment où*, à *l'exemple de celui du bon Homère*, le génie de Bossuet paraît *avoir sommeillé*. Mais ce sera un nouvel acte d'injustice à notre égard, de la part de cet adversaire.

Notre lecteur l'a entendu déjà (Ier vol., pag. 214) s'exprimer ainsi : « Il n'est pas de théologien plus grand que saint Thomas; « mais son autorité comme philosophe et comme physicien est « bien moindre... Le système d'Aristote, même amendé par saint « Thomas, ne mérite pas une foi aveugle; et *ici nous sommes « libre de nos critiques* et de notre choix. Je ne crois donc pas « manquer de respect à ce grand esprit, en discutant sa théorie « de la connaissance. » Or nous avons prouvé, au même endroit, que rien n'est plus faux que cette affirmation : « L'autorité de « saint Thomas comme philosophe est bien moindre que son « autorité comme théologien, » et que, de l'aveu de toutes les notabilités catholiques, de toutes les congrégations religieuses, de tous les savants chrétiens, des souverains pontifes et des conciles des six derniers siècles, saint Thomas est *le philosophe par excellence*, comme saint Augustin est le *théologien par excellence*, et saint Paul l'*apôtre par excellence* du christianisme. Par contre, en observant que Bossuet ne s'est prononcé que d'une manière fort obscure sur la question capitale des idées, le semi-rationalisme lui-même a paru reconnaître que l'Aigle de Meaux,

qui a plané si haut dans les régions de la théologie, ne s'est pas trop élevé au-dessus des étranges opinions de son temps, touchant la philosophie. N'avons-nous donc pas un droit plus légitime et plus incontestable que notre adversaire, de dire à notre tour : *Il n'y a pas de controversiste plus grand que* Bossuet; *mais son autorité comme philosophe est bien moindre. Le système* de Descartes sur l'âme des brutes, *même amendé par* Bossuet, *ne mérite pas une foi aveugle : et ici nous sommes libres de nos critiques* et *de notre choix*. Je ne crois *donc pas manquer de respect à ce grand esprit, en discutant sa théorie* sur les animaux.

En second lieu, quelque grand que soit l'*esprit* de Bossuet, il est toujours, personne n'osera le contester, à une énorme distance du *grand esprit de saint Thomas*. Sans parler des Tertullien et des Origène, les Bellarmin et les Suarez valent bien Bossuet. Saint Thomas est sans rivaux parmi les docteurs chrétiens. Bossuet est l'un des plus brillants anneaux de la tradition catholique: saint Thomas est, en quelque sorte, à lui seul, toute cette tradition; c'est, comme on l'a dit, *la science catholique incarnée, et le reflet le plus fidèle et le plus complet de la Révélation;* c'est à ce titre que le concile de Trente lui a accordé l'honneur unique de placer sa Somme à côté de la Bible. Or, si le semi-rationalisme s'est *proclamé libre de ses critiques à l'égard de saint Thomas philosophe*, et *n'a pas cru manquer de respect envers ce grand esprit en discutant sa théorie sur la connaissance;* pourquoi ne serions-nous pas libre *de nos critiques* à l'égard de Bossuet *philosophe*, et ne pourrions-nous pas, sans manquer de respect à un si grand esprit, discuter sa doctrine sur les brutes?

Troisièmement, on a vu que, dans ses *critiques à l'égard de saint Thomas*, et dans sa *discussion de la théorie de la connaissance de ce grand esprit*, le semi-rationalisme n'a eu d'autre but que de démolir la vraie doctrine de saint Thomas sur les idées, au profit de la doctrine erronée de Malebranche sur le même sujet, condamnée par l'Église : tandis que nos observations sur certaines doctrines psychologiques de Bossuet n'ont d'autre but que d'éclaircir et d'affermir davantage la vraie doctrine du genre humain, de tous les philosophes chrétiens et de la Bible elle-même, sur l'âme des brutes, considérée dans ses

vrais rapports avec l'âme humaine. Pourquoi donc ne nous serait-il pas permis, à nous autres aussi, de faire, dans l'intérêt d'une importante vérité, ce que le semi-rationalisme s'est cru autorisé à faire, dans l'intérêt d'une colossale erreur?

Quatrièmement, si cet examen ne tourne pas à la plus grande gloire du savoir philosophique de Bossuet, à qui la faute, si ce n'est aux imprudents amis de ce grand homme, qui font, d'une de ses opinions les moins réfléchies, une arme contre une des plus universelles et plus constantes croyances de l'humanité, et qui, voulant étayer une grande erreur de Descartes par le suffrage de Bossuet, compromettent Bossuet, sans parvenir à réhabiliter Descartes? Quant à nous, nous avons pour nous le droit et même le devoir qu'a tout défenseur d'une cause juste, d'amoindrir le plus possible, en restant dans les limites de la vérité et du respect, l'autorité de certains témoins à charge que l'accusation s'est donné le tort de faire intervenir dans le débat.

Enfin l'on sait que le TRAITÉ DE LA CONNAISSANCE DE DIEU, etc., ainsi que la DÉFENSE DE LA DÉCLARATION, etc., n'ont été publiés que vingt ans après la mort de Bossuet, par son indigne neveu. Peut-être n'était-ce qu'un ouvrage informe, un recueil de notes sur un tel sujet. Dans tous les cas, Bossuet ne l'ayant pas fait imprimer de son vivant, il est évident qu'il comptait y revenir, le retoucher, et qu'en attendant il ne le jugeait pas digne de la publicité. Ainsi on ne l'a édité, tel quel, que contre l'intention bien manifeste de Bossuet. Or un écrit publié contre l'intention de son auteur ne peut être considéré comme son ouvrage. Moralement il n'est pas à lui, lors même qu'il se trouve écrit de sa main; ce n'est donc pas au vrai Bossuet, mais à un Bossuet d'emprunt, à un Bossuet malgré lui, que nous aurons affaire ici. Par conséquent, encore une fois, nous sommes on ne peut plus *libre dans nos critiques*, et nous ne *croyons pas manquer de respect à un grand esprit en discutant* ce qu'on a publié sous son nom touchant les brutes : d'autant plus que nous n'userons de cette liberté qu'autant qu'il sera strictement nécessaire d'en user pour faire justice de quelques doctrines erronées, et pour éclaircir et affermir toujours davantage une importante vérité.

En parlant de l'instinct des animaux, Bossuet aurait dit: « Il

« y a sur cela deux OPINIONS, qu'il est bon de rapporter en peu « de mots. La première veut que l'instinct des animaux soit un « sentiment; la seconde n'y reconnaît autre chose qu'un mou- « vement semblable à celui des *horloges* et *autres machines.* Ce « dernier sentiment est presque né DANS NOS JOURS; car, quoi- « que *Diogène le cynique* eût dit, au rapport de Plutarque, que « les bêtes ne sentaient pas, à cause de la grossièreté de leurs « organes, *il n'avait point eu de sectateurs.* Du temps de nos « pères un médecin espagnol (Gomessius Pereira) a enseigné la « même doctrine au siècle passé, *sans être suivi,* à ce qui paraît, « *de qui que ce soit.* Mais, *depuis peu, M. Descartes a donné un* « *peu plus de vogue à cette opinion,* qu'il a aussi expliquée par « *de meilleurs principes* que tous les autres.

« Cette opinion, » dit encore Bossuet, « *jusqu'ici entre peu* « *dans l'esprit des hommes.* Ceux qui la combattent concluent « de là *qu'elle est contraire au sens commun,* et ceux qui la dé- « fendent répondent que peu de personnes prennent la peine de « s'élever au-dessus des préventions des sens et de l'enfance. » Ce qui est reconnaître qu'en réalité cette opinion rencontre une opposition universelle *dans l'esprit des hommes* et qu'elle est vraiment contraire au sens commun.

« La première opinion, poursuit le même auteur, qui donne « le sentiment pour instinct, remarque 1° que notre âme a « deux parties, la sensitive et la raisonnable. Elle remarque « 2° que, puisque ces deux parties ont en nous des opérations si « distinctes, on peut les séparer entièrement, c'est-à-dire que, « comme on comprend qu'il y a des substances *purement intel-* « *ligentes,* comme sont les anges, il y en aura de purement *sen-* « *sitives* comme sont les bêtes. Ils y mettent donc tout ce qu'il « y a en nous *qui ne raisonne pas,* c'est-à-dire non-seulement le « corps et les organes, mais encore les sensations, les imagina- « tions, les passions, enfin tout ce qui suit les dispositions cor- « porelles, et qui est dominé par les objets. Mais, comme nos « imaginations et nos passions ont souvent beaucoup de raison- « nement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes, et en un mot « ils n'y mettent que ce qui peut se faire sans réflexion. . . Elle « (cette opinion) paraît d'*autant plus vraisemblable* qu'en don- « nant aux animaux le sentiment et ses suites, elle *ne leur donne*

« *rien* dont nous n'avons l'expérience en nous-mêmes, et que « d'ailleurs ELLE SAUVEGARDE PARFAITEMENT LA DI- « GNITÉ DE LA NATURE HUMAINE en lui réservant le raison- « nement. »

Après avoir exposé, d'une manière si nette, si précise et si vraie, la doctrine de la nature des brutes, que nous soutenons, et dans les mêmes termes et dans les mêmes limites dans lesquels nous la soutenons, et après avoir reconnu que c'est la doctrine sur laquelle « toute l'école est d'accord, en suivant en cela saint « Thomas, » Bossuet venge victorieusement cette même doctrine des deux objections que les cartésiens avaient soulevées contre elle.

La première de ces objections est que, si l'âme « qu'on donne « aux bêtes est distincte du corps, si elle est sans étendue et in- « divisible, il semble qu'on ne peut pas s'empêcher de la recon- « naître pour spirituelle. » Là-dessus Bossuet observe que, pour les scolastiques et pour saint Thomas, ce qu'on appelle PROPRE- MENT *spirituel* n'est que l'*intellectuel* auquel l'âme des brutes est complétement étrangère, et que, par conséquent, de ce que les scolastiques et saint Thomas donnent aux brutes une âme distincte du corps, indivisible, immatérielle et purement sensitive, il ne s'ensuit pas qu'ils leur donnent une âme intellective comme celle de l'homme. « Ceux qui donnent aux bêtes des « sensations et une âme qui en soit capable, interrogés si cette « âme est un *esprit* ou un corps, répondront qu'elle n'est ni « l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne qui n'est pas un « corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et « profondeur; mais qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans « *intelligence*, incapable de posséder Dieu et d'être heureuse. »

La seconde objection de l'école de Descartes contre la doctrine de l'école de saint Thomas, concernant l'âme des brutes, était : « Que si on leur accorde une âme *spirituelle*, il faut leur accorder aussi une âme *immortelle.* » Le grand évêque de Meaux a fait aussi justice de cette objection; car, résumant en peu de mots la belle doctrine scolastique que nous développerons à la fin de cette section, sur la condition naturelle de l'âme des animaux, de ne pas avoir d'opération en dehors de la matière, il reconnaît que, dès lors, n'ayant pas et ne pouvant avoir non plus l'*être* en dehors

de la matière, elle doit de toute nécessité s'éteindre avec le corps (1); et il conclut : « C'est ainsi que la première opinion (la « doctrine de saint Thomas) sort des deux inconvénients que « nous avons remarqués. »

Nous avons entendu plus haut (vol. I, pag. 130) le même Bossuet affirmant que « les décrets, les dogmes et les maximes « constantes de l'École, ou le fond de la doctrine scolastique et « de saint Thomas, n'est AUTRE CHOSE QUE LE PUR ESPRIT « DE LA TRADITION ET DES PÈRES. » Par conséquent la théorie scolastique sur l'âme des brutes, qui fait une partie considérable *du fond* de la science de l'*École*, n'est, elle aussi, que le *pur esprit de la Tradition et des Pères;* et, en effet, nous venons de prouver plus haut (§ 76, pag. 130) que cette théorie, affirmée dans les termes les plus explicites et les plus formels dans l'Écriture sainte, a été constamment suivie par les Pères de l'Église, et a pour elle le témoignage de la Tradition catholique.

Ainsi donc, pour Bossuet, cette théorie est, d'abord, une doctrine aussi ancienne que le monde, aussi universelle que l'humanité et l'Église. En second lieu, la même théorie, en accordant à la brute le sens *sans l'intelligence*, à l'Ange l'intelligence sans le sens, à l'homme le sens et l'intelligence unis dans la même substance, est encore pour Bossuet la seule théorie qui mette les trois natures à leur place, indique les degrés de perfection qui les diversifient, les lie ensemble, et se présente à la raison comme portant en elle-même le cachet de la vérité.

---

(1) Nous ne pouvons nous empêcher d'observer ici, en passant, que cette objection sent l'écolier et trahit une grande ignorance des vrais principes dans ceux qui se la permettent. L'immortalité, comme il sera démontré à l'endroit indiqué ci-dessus, est la conséquence nécessaire non-seulement de la simplicité et de l'immatérialité de la substance, mais encore de sa *subsistance indépendante de la matière;* en sorte qu'une substance immatérielle n'est pas pour cela immortelle; mais elle n'est immortelle que si elle a une *subsistance propre à elle*, en dehors de la matière. Parmi toutes les âmes, ce n'est que le propre de l'âme humaine; l'âme des brutes, tout immatérielle qu'elle est, n'ayant pas de *subsistance hors* de la matière, suit les conditions de la matière, cesse et s'éteint en elle et avec elle. De ce qu'on accorde donc une âme vraiment immatérielle à la brute, il ne s'ensuit nullement qu'on doive lui accorder aussi l'immortalité.

En troisième lieu, enfin, cette théorie scolastique sur l'âme des brutes est, toujours pour Bossuet, une théorie sans reproches, car les deux seules objections par lesquelles on a essayé de la combattre n'ont rien de sérieux; aussi ses défenseurs en ont-ils eu aisément raison.

La théorie de la BRUTE-MACHINE est, au contraire, pour Bossuet, une pensée qui, sortie de l'immonde cerveau de *Diogène le cynique, n'eut pas de sectateurs* dans l'antiquité; elle se perdit sans écho, comme une voix articulée dans le désert, et qui, reproduite par un fou, médecin au seizième siècle, eut le même sort. Enfin cette opinion, qui n'a commencé à avoir *un peu plus de vogue* que *dans les jours* où Bossuet écrivait et par l'organe de *M. Descartes*, et qui n'a été *défendue que par peu de personnes*, est, de l'aveu de ses partisans mêmes, *contraire au sens commun*. C'est-à-dire que, pour Bossuet, c'est là une opinion *nouvelle, isolée*, pitoyable, qui, née deux fois d'un cerveau malade, était morte deux fois au berceau, et qui, ressuscitée une troisième fois par Descartes, n'avait rencontré qu'une opposition générale, et portait en elle-même tous les caractères de l'erreur.

Or, en entendant Bossuet s'exprimer ainsi sur ces deux doctrines, qui ne se serait attendu à le voir condamner la doctrine de Descartes et appuyer de toute son éloquence la doctrine de saint Thomas sur l'âme des bêtes? Eh bien, pas du tout. Après le bel exposé qu'on vient de lire, Bossuet dit : « Voilà les « deux opinions que soutiennent, touchant les bêtes, ceux qui « ont aperçu qu'on ne peut sans absurdité ni leur donner le rai- « sonnement, ni faire sentir la matière. Mais laissons à part LES « OPINIONS. » Ainsi, pour Bossuet, ces deux doctrines, dont une est une vérité traditionnelle de l'humanité et de toutes les écoles chrétiennes, et l'autre une nouveauté ridicule, un délire dangereux de quelques têtes dérangées, ne sont cependant que des OPINIONS également indifférentes, également dignes d'être enveloppées dans le même dédain et dans le même oubli!...

Bien plus, non content d'avoir affirmé que *Descartes a expliqué son opinion par de meilleurs principes que tous les autres*, Bossuet dit : « Mais la seconde *opinion* (celle de Descartes) *croit se tirer encore* PLUS NETTEMENT D'AFFAIRE (que la première, celle de saint Thomas). » Voilà donc Bossuet attri-

buant à l'erreur de Descartes plus d'importance logique, plus de raison et plus de vérité.

Enfin il n'a rien rétracté, rien modifié de ce que, dans les paragraphes précédents, il avait laissé tomber de sa plume de mesquin, de contradictoire, d'absurde, pour prouver que les bêtes ne sont que de la matière et rien que de la matière. En sorte qu'à cet endroit, il est pénible de le dire, le grand homme s'est fait cartésien pur sang, et qu'au lieu de le redresser en maître, il s'est mis à la remorque de Descartes, et s'en est fait l'humble disciple! Voici quelques-uns de ces passages. Nous copions, sans quoi on ne nous croirait pas; et nous les accompagnons de quelques remarques, afin d'amoindrir l'importance qu'ils empruntent au nom de leur auteur.

§ 113. *Saint Thomas a enseigné précisément le contraire de ce que Bossuet lui fait dire sur les brutes. Pour saint Thomas, la brute se meut elle-même, s'aime, se connaît, et n'est pas une machine. — Contradiction dans laquelle est tombé Bossuet, en refusant l'âme aux brutes, après leur avoir accordé la faculté de* SENTIR. — *M. de Bonald a partagé la même erreur. Pour lui la brute n'est « qu'*UN INSTINCT, *servi par des organes.»*

A l'entendre d'abord, sauf à s'être réfuté lui-même, immédiatement après, saint Thomas serait de son avis, car Bossuet dit : « Il n'y a aucun animal qui s'ajuste si proprement à quoi que ce « soit, que l'*aimant s'ajuste lui-même* aux pôles; il en suit l'un « et évite l'autre... Une seconde raison dirige *tous ces* mouve- « ments; mais cette raison est en Dieu, ou plutôt cette raison « est Dieu même : c'est pourquoi, quand les animaux montrent « dans leurs actions tant d'industrie, *saint Thomas a raison de « les comparer à des horloges* et aux autres machines ingénieuses « où, toutefois, l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans « l'artisan. » (BOSSUET, *Connaissance de Dieu*, chap. v, § 2.)

Mais le grand homme n'indique pas en quel endroit saint Thomas aurait fait cette étrange comparaison entre les mouvements de l'horloge et ceux des animaux, et moins encore cite-t-il les paroles du saint docteur : ce n'est donc qu'un défaut de mémoire; car, loin d'avoir jamais fait des brutes *des horloges ou d'autres machines ingénieuses,* saint Thomas, comme on l'a vu

dans le cours de cet ouvrage, a attribué non-seulement aux animaux, mais aussi aux plantes, le *principe intrinsèque* et *propre* de leurs mouvements ou le principe de la vie ; par conséquent, pour saint Thomas, ce n'est pas Dieu qui *ajuste les mouvements des brutes, comme il ajuste le mouvement de l'aimant ;* mais c'est en vertu du principe du mouvement que Dieu a déposé en eux, que les animaux s'ajustent et se meuvent eux-mêmes. Pour saint Thomas, comme on vient de le voir aussi, les animaux ont la vertu sensitive, par laquelle ils perçoivent le matériel sans la matière ; une *fantaisie,* dans laquelle ils conservent ces espèces immatérielles des objets matériels ; une mémoire sensitive, qui les leur rappelle au besoin ; l'idée du temps ; une *force estimative,* par laquelle ils distinguent ce qui leur convient de ce qui ne leur convient pas ; un appétit sensitif, par lequel ils se portent sur certains objets et en évitent bien d'autres ; une faculté de locomotion spontanée et propre, par laquelle ce sont eux-mêmes qui se meuvent, et non une force étrangère qui les oblige à changer de lieu, etc., etc., etc.

« En outre, dit saint Thomas, la connaissance sensible est l'acte par lequel l'animal se connaît lui-même, en tant qu'il est être sensible et connaît toutes choses sensibles en dehors de lui : *Actus quo animal seipsum cognoscit, quatenus est sensibile, et cognoscit omnia sensibilia.* Il est vrai que la brute n'a pas cette connaissance parfaite d'elle-même et de ce qui lui appartient, qui est l'effet de la réflexion dont elle est incapable, et qui est seulement le propre de l'âme intellectuelle ; mais cela ne l'empêche pas de connaître, par ses propres sens, qu'elle est sensible. Car la brute, en tant qu'elle est sensible dans son corps et dans les différentes parties de son corps, non-seulement sent, mais encore connaît qu'elle sent par son sens *commun :* car il est certain, par l'expérience, que, frappée, blessée dans une partie quelconque du corps, elle témoigne, par des signes évidents, qu'elle sent dans quelle partie du corps elle a été frappée ou blessée, puisqu'elle se hâte d'apporter remède, comme elle le peut, à la partie lésée, en commençant par s'éloigner de l'objet d'où est parti le coup qui l'a atteinte.

« Bien plus : il est impossible de contester que la brute s'aime elle-même, puisqu'on la voit allant chercher, même loin et au

prix de beaucoup de peines, et se procurer avec soin tout ce qui est nécessaire à sa conservation et à son bien-être. Or il n'y a pas d'amour sans connaissance; si donc la brute s'aime, c'est qu'elle se connaît. » Voilà ce qu'enseigne saint Thomas, et ce qu'il répète dans tous ses écrits touchant les animaux. Et Bossuet lui-même vient de reconnaître que saint Thomas n'a pas enseigné autre chose. S'il les a donc *comparés à des machines industrieuses* (ce que personne, que nous sachions, n'a trouvé dans saint Thomas), il faut convenir pourtant que ces machines de saint Thomas sont au moins d'une construction toute particulière, car *leur industrie serait dans l'ouvrage et non dans l'artisan.*

Après s'être mis en contradiction avec saint Thomas, notre auteur s'est mis, en quelque sorte, en contradiction avec lui-même. Un objet matériel — saint Thomas vient de nous l'enseigner — peut être reçu dans un autre, ou selon son être *naturel,* ou selon son être *spirituel* ou *intentionnel.* Si l'on met un fer au feu, le fer devient chaud, c'est-à-dire : qu'il reçoit la chaleur selon son être naturel; mais si j'approche ma main du feu, non-seulement ma main devient chaude, mais moi-même je *sens* la chaleur que le fer ne *sent* pas, c'est-à-dire que je reçois la chaleur, et selon son être *naturel,* et selon son être *intentionnel*, en même temps. Sentir n'est donc qu'être impressionné par le sensible, non-seulement d'une manière corporelle, mais aussi d'une manière spirituelle. Or cette dernière impression, tout intentionnelle, n'est pas reçue en moi en tant que j'ai un corps, ou dans mon corps, car, dans ce cas, tout corps serait capable de la recevoir, tout corps *sentirait,* ce qui est faux; cette impression est reçue en moi en tant que j'ai aussi une âme, ou dans mon âme. Donc tout ce qui reçoit en lui les choses sensibles selon leur être *spirituel*, ou tout ce qui *sent*, a et doit avoir de toute nécessité quelque chose en lui qui n'est pas corps, qui n'est pas le corps. Tout ce qui sent a une âme. Donc, si on admet que les brutes sentent, on admet par cela même qu'elles ont une âme. Cette doctrine élémentaire sur la sensation peut bien être ignorée par nos cartésiens, qui ne connaissent pas plus les corps que les âmes; mais Bossuet ne l'ignorait certainement pas. Or Bossuet a dit : « Il « me semble que tout le mieux qu'on puisse faire pour les ani- « maux, c'est de leur accorder des sensations. Du moins est-il

« assuré qu'on ne leur met rien dans la tête que par des im« pressions palpables. » Voilà donc Bossuet attribuant aux bêtes une âme. Mais dans ce même endroit, où il *lui a semblé* qu'il faut accorder des sensations, et, par suite, une âme aux bêtes, il leur refuse impitoyablement toute âme et toute sensation. Car « Un homme, » poursuit-il (*Ibid.*), « peut être tou« ché des idées immatérielles, de celles de la vérité et de celles « de la vertu, de celles de l'ordre, et des proportions et des « règles immuables qui les entretiennent, choses manifeste« ment incorporelles. Au contraire, qui dresse un chien lui pré« sente du pain à manger, prend un bâton à la main, lui en« fonce, pour ainsi parler, les objets matériels sur tous les or« ganes, et le dresse à coups de bâton, comme on forge le fer « à coups de marteau. » Ainsi, pour Bossuet, les animaux ne reçoivent les objets extérieurs ni plus ni moins que comme le fer reçoit les coups de marteau; ils les reçoivent selon leur être *matériel* seulement, et non selon leur être *intentionnel;* ils en sont frappés, mais ils ne les *sentent* pas; et les animaux, à qui il faut au moins accorder des sensations, n'ont pas de sensations du tout. Et d'ailleurs ne vient-il pas de dire que *saint Thomas* A EU BIEN RAISON *de les appeler des horloges ou des machines?* Donc les brutes de Bossuet ne sont ni plus ni moins que de purs automates. Tout cela n'est pas merveilleusement logique.

On peut faire le même reproche à M. de Bonald. Dans sa réfutation de la thèse, soutenue par des philosophes-bêtes : « Que les bêtes sont des philosophes, » réfutation — il faut le dire pour être juste — plus variée, plus attrayante, plus solide et plus logique que celle de Bossuet, l'auteur de la *Législation primitive* prouve bien et répète à chaque alinéa : « L'homme a des *idées*, la brute n'a que des *images*. » (RECHERCHES, *chapitre* XIII). Mais apparemment ces *images qu'a la brute* ne sont pas semblables à celles que présente le miroir, ne sont pas des images *matérielles* ou de simples jeux de lumière; ce sont, encore une fois, des représentations *intentionnelles* des objets sensibles; ce sont des espèces immatérielles de ces objets, espèces actives, vivantes, en quelque sorte, parce qu'elles excitent la spontanéité de la brute, et déterminent son appétit et ses mouvements, ce

que les images du miroir ne font pas. Or, par la raison que nous venons d'en donner, ces *images* de M. de Bonald ne peuvent, pas plus que les sensations de Bossuet, être reçues dans une substance purement matérielle et fonctionner par elle ; elles ne sont et ne peuvent être reçues que dans une substance immatérielle, et cette substance n'est et ne peut être que l'âme sensitive de la brute. Voilà donc M. de Bonald gratifiant les brutes d'une âme, puisqu'il leur octroie la noble faculté de *percevoir des images* des objets matériels, ou du matériel sans la matière. Mais, par contre, dans ce même petit traité, plus scrupuleux que l'Écriture sainte elle-même, qui affirme de la manière la plus formelle que les brutes ont une *âme vivante*, M. de Bonald se garde bien d'employer *une seule fois* le mot « âme » en parlant des brutes ; il ne nous parle que de « l'*âme* de l'homme et de l'*instinct* de la brute » : ce qui signifie que l'instinct joue dans la brute le même rôle que l'âme dans l'homme, et que l'âme de la brute n'est que l'instinct. En effet, il a dit que *dans la brute les organes sont au service de l'instinct* ; il semble que, pour lui, la brute n'est qu'*un instinct servi par des organes,* comme l'homme n'est pour lui qu'*une intelligence servie par des organes ;* ces deux définitions se valent. Voilà donc M. de Bonald accordant et refusant en même temps, lui aussi, une âme aux animaux.

Pour Bossuet, l'instinct n'est qu'une *impulsion,* tandis que, pour M. de Bonald, ce n'est qu'une *propension*, une *tendance*. Mais, quelle que soit l'idée qu'on attache à ce mot, toujours est-il que l'instinct n'est pas une substance, mais une faculté ou une qualité de la substance, et que, comme toute autre qualité, n'existant et ne pouvant exister que dans la substance, non-seulement il ne saurait remplacer la substance de l'âme, mais qu'il exige absolument une substance, un sujet (*subjectum*) qui lui serve de support. Or, pour ces deux grands hommes, la bête n'a pas d'âme : elle n'a qu'un corps organique, plus merveilleusement organisé que les corps inorganiques. L'instinct ne peut donc inhérer que dans le corps de la brute, et n'est qu'une qualité, une faculté de son corps. Mais l'instinct n'est pas une tendance aveugle comme celle de l'aimant vers le pôle ; c'est une tendance très-clairvoyante, par laquelle l'animal *choisit* ce qui

lui convient et évite ce qui ne lui convient pas ; l'instinct, c'est l'*appétit*, ou une faculté tout à fait immatérielle et intentionnelle. Voilà donc le corps des brutes ayant des facultés immatérielles et intentionnelles. Mais « s'il en est ainsi des brutes, « pourquoi, reprennent les matérialistes, n'en serait-il pas de « même de l'homme ? Si la matière peut bien avoir des inten- « tions et des *images*, pourquoi ne saurait-elle pas avoir aussi « des idées ? » Ainsi donc, en niant l'âme aux bêtes, non-seulement on tombe dans des contradictions pitoyables, dans des théories qui n'ont pas de sens ; non-seulement on n'explique pas le mystère de la brute, mais on fournit au matérialisme de l'étoffe pour voiler et obscurcir toujours davantage le mystère de l'homme ; on ôte toute force et toute importance aux plus belles réfutations de la thèse de la raison des bêtes ; on détruit ce qu'on a bâti à grands frais d'éloquence et de raison, et l'on donne la main à l'ennemi qu'on veut combattre. Mais revenons à Bossuet.

§ 114. *Tort que s'est donné encore Bossuet en soutenant que les brutes ne reçoivent les impressions extérieures que « comme le fer reçoit les coups de marteau » et sont incapables de rien apprendre. Il a confondu la faculté d'*APPRENDRE *avec celle de comprendre. — Comment dresse-t-on les animaux ? Preuves qu'ils* APPRENNENT *bien des choses de l'homme et des êtres de leur espèce. — La parole de l'homme, sans être du* DISCOURS, *est une parole véritable pour la brute.*

Tout en leur accordant la *sensation* et l'*instinct*, il n'en a pas moins soutenu, toujours au même endroit, que « les animaux « sont *incapables* (*sic*) de rien apprendre des hommes. » Et voici par quels tours de force il a prouvé ou cru prouver ce paradoxe :

« Apprendre, dit-il, suppose qu'on puisse savoir, et savoir « suppose qu'on puisse avoir des *idées universelles* et des *prin- « cipes universels*, qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours « tirer les mêmes conséquences. » Pardon, grand homme : ce que vous dites là n'est pas exact. Apprendre n'est qu'*acquérir une connaissance qu'on n'avait pas, pour y conformer ses actes*. Apprendre ne suppose pas du tout *qu'on puisse savoir*. Apprendre *suppose* seulement *qu'on puisse connaître*. Car il suffit qu'on

puisse connaître une chose pour pouvoir l'apprendre. La matière ne peut rien connaître, elle ne peut donc rien apprendre. Mais votre petit chien vous *connaît* bien; s'il vous connaît, il a la faculté de connaître, et dès lors il est aussi *capable d'apprendre.* En effet, on fait connaître aux animaux bien des lieux, des personnes, des choses qu'ils ne connaissaient pas; on les dresse à faire des mouvements qu'ils ne savaient pas faire, à exercer des fonctions que la nature ne leur avait pas enseignées. Comment donc la brute serait-elle *incapable de* rien *apprendre de l'homme*, puisque, en effet, on lui fait *acquérir des connaissances qu'elle n'avait pas*, et que, par conséquent, on lui *apprend*, dans toute la rigueur du mot, beaucoup de choses, et que, de plus, on lui *apprend à y conformer ses opérations?* Vous confondez ici la faculté de *connaître* avec la faculté de *comprendre. Comprendre* ou savoir, c'est percevoir la nature d'une chose, c'est voir la chose dans ses constitutifs génériques, spécifiques, généraux. Pour atteindre ce résultat, il faut bien avoir l'intellect, car, seule, une faculté en puissance à l'universel peut saisir l'universel; il faut bien *qu'on puisse avoir des idées, des principes universels qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer les mêmes conséquences.* La brute n'ayant pas, ne pouvant avoir rien de tout cela, parce qu'elle n'a pas l'intellect, il s'ensuit qu'elle ne peut rien *comprendre*, rien *savoir*. Mais pour *connaître*, il suffit, faut-il le répéter? il suffit de pouvoir saisir le matériel sans la matière; il suffit de pouvoir recevoir en soi l'objet extérieur selon son être *intentionnel*, selon son *image*. La brute *peut* s'élever à cette hauteur, puisqu'elle s'y élève en effet. Elle peut connaître, puisqu'elle connaît; et, si elle peut connaître dans un temps ce qu'elle ne connaissait pas dans un autre, elle peut donc *acquérir des connaissances, materielles*, locales, particulières, autant qu'il vous plaira, mais de vraies *connaissances*, *qu'elle n'avait pas*, et dès lors elle *est capable*, bien *capable d'apprendre*.

« Pour ce qui regarde l'instruction et la discipline qu'on attri-
« bue aux animaux, dit encore Bossuet, c'est autre chose d'ap-
« prendre, et autre chose d'être plié et forcé à certains effets
« contre ses premières dispositions. L'estomac, qui sans doute
« ne raisonne pas quand il digère les viandes, s'accoutume à
« la fin à celles qui auparavant lui répugnaient, et les digère

« comme les autres. Tous les ressorts s'ajustent d'eux-mêmes et « facilitent leur jeu par leur exercice, au lieu qu'ils semblent « s'engourdir et devenir paresseux quand on cesse de s'en servir. « L'eau se facilite son passage, et à force de couler elle ajuste « elle-même son lit de la manière la plus convenable à sa na- « ture. Le bois se plie peu à peu et semble s'accoutumer à la « situation qu'on veut lui donner. En général tous les corps sont « capables de recevoir certaines impressions, contraires à celles « que la nature leur avait données. Il est donc aisé d'entendre « que *le cerveau, dont la nature a été si bien mêlée* de mollesse « et de consistance, *est capable de se plier en une infinité de « façons nouvelles,* d'où, par la correspondance qu'il a avec les « nerfs et les muscles, il arrivera aussi mille sortes de différents « mouvements. »

Or c'est encore affirmer, de la manière la plus explicite, que les brutes ne sont que des corps, des machines, ne différant des autres machines et des autres corps que parce qu'elles ont *un cerveau dont la nature est bien mêlée de mollesse et de consistance, et capable de se plier à une infinité de façons nouvelles*; mais qu'au fond elles ne sentent pas plus les *façons auxquelles elles se plient*, que l'estomac, le ressort d'une horloge, l'eau d'une rivière et le bois ne sentent *les situations qu'on veut leur donner*, ou *auxquelles ils s'accoutument eux-mêmes.*

Mais le contraire de tout cela saute aux yeux. Lorsqu'on dresse un cheval à la guerre, un chien à la chasse, un singe à balayer le parquet et à jouer du violon, non-seulement *on les plie, on les force à certains effets contre leurs premières dispositions*; mais on leur donne aussi la *connaissance*, qu'ils n'avaient pas, de certains mouvements auxquels ils conforment ensuite *spontanément* leurs actes. L'estomac, le ressort, l'eau et le bois n'ont rien à faire ici. Ils subissent, sans les *connaître*, les effets auxquels on les plie ou se plient eux-mêmes, tandis que la brute *connaît* les mouvements qu'elle exécute à la suite de son apprentissage, et par conséquent elle apprend vraiment et réellement une foule de choses de la part de l'homme.

« A plus forte raison, dit toujours le même auteur, ne faut-il « pas croire que les animaux apprennent les uns les autres. Il « est vrai qu'ils reçoivent les uns des autres de *nouvelles* impres-

« sions; mais, si cela était *apprendre,* toute la nature appren-
« drait, et rien ne serait plus docile que la cire, qui retient si bien
« tous les traits du cachet qu'on appuie sur elle. C'est ainsi qu'un
« oiseau reçoit dans le cerveau une impression du vol de sa
« mère, et, cette impression se trouvant semblable à celle qui
« est dans sa mère, il fait nécessairement la même chose.
« Mais cela n'est pas apprendre, c'est recevoir une impression
« dont on ne sait ni les raisons, ni les causes, ni les conve-
« nances. »

C'est toujours le même sophisme. La cire ne reçoit l'empreinte du cachet que selon ses dimensions, sa figure seulement, ou selon son être matériel; mais la brute reçoit les *impressions nouvelles* d'une autre brute, non-seulement selon leurs formes sensibles, mais aussi selon leurs formes intentionnelles. La brute commence à *connaître*, par ces *nouvelles impressions*, ce qu'elle doit faire, et y *conforme* ses mouvements et ses actes. La cire ne *connaît* pas la modification produite en elle par le *cachet qu'on appuie sur elle :* elle subit cette modification, mais ne la *sent* pas; tandis que le petit oiseau *connaît* le vol de sa mère, le *sent* en lui-même, le perçoit dans ce que ce vol a d'intentionnel, et qui lui sert de leçon et d'encouragement pour en faire autant lui-même. Il en sait, sinon *les causes,* au moins le but immédiat et *les convenances.* La preuve en est qu'il hésite, de peur de tomber; il revient sur les bords de son nid, et recule plusieurs fois avant de se balancer sur ses ailes et de se lancer dans le vide pour la première fois. Il *acquiert donc une connaissance pratique qu'il n'avait pas;* il sait ce qu'il ne savait pas, et se forme à l'école de sa mère, ce qui est *vraiment apprendre.* Ce n'est donc pas du tact, *comme la cire reçoit l'impression du cachet, que l'oiseau reçoit dans le cerveau l'impression du vol de sa mère;* et cette comparaison ne dit rien, cette explication n'explique rien.

En insistant sur l'incapacité, de la part des animaux, de rien apprendre à l'école de l'homme, Bossuet a observé que, tandis qu'on élève l'homme par le raisonnement, « au contraire, qui
« dresse un chien lui présente du pain à manger, prend un bâton
« à la main, lui enfonce, pour ainsi parler, les objets matériels
« sur tous ses organes, et le dresse à coups de bâton *comme on*

« *forge le fer à coups de marteau.* » En lisant ces lignes, nous croyons, pour notre part, qu'on a le droit de s'étonner de les rencontrer dans un écrit de la main de Bossuet.

D'abord, il n'est pas toujours vrai qu'on élève l'homme par le raisonnement. A certain âge, et pour certaines natures, le raisonnement est très-peu de chose ou rien; c'est le *bâton* et le *pain,* savoir, les châtiments et les récompenses matérielles, qui font toute la besogne. C'est pourquoi la Sagesse dit : « Le « père qui ne fait pas usage de la verge hait son enfant; *Qui « parcit virgæ odit filium suum* (*Prov.* XIII). »

Secondement, les moyens d'apprendre peuvent bien être bons ou mauvais, sages ou imprudents, durs ou bienveillants, mais ils ne changent pas la nature des choses. Est-ce que, pour ne l'avoir appris qu'à force de coups sur les doigts, tel élève de collége n'aurait pas *vraiment appris* son latin? Ainsi, pour l'apprendre par la bastonnade, la brute n'en apprend pas moins réellement ce qu'elle apprend de l'homme; tandis qu'en rendant élastique, à coups de marteau, un morceau de fer, de cuivre ou d'acier, on lui donne l'aptitude de se rétablir lui-même dans sa première situation, quand on cesse de le comprimer; on lui donne une propriété, une qualité purement matérielle, l'élasticité, mais on ne lui *apprend* rien.

Enfin, si *l'on ne forge le fer qu'à coups de marteau,* tandis qu'on *dresse un chien en lui présentant du pain à manger* d'une main et en *prenant un bâton* de l'autre, c'est qu'on pense que le fer, ne *sentant* pas, ne *connaissant* pas les coups dont on l'écrase, et ne pouvant s'en souvenir, ce ne sera pas lui qui fera ce à quoi on le plie et on l'accoutume; et par conséquent on ne lui offre en perspective ni châtiment ni récompense, afin d'obtenir ce qu'on exige de lui : tandis qu'au contraire on pense que la brute sent, connaît les impressions qu'elle reçoit, et s'en souvient; que c'est *elle-même* qui fera, le cas échéant, ce à quoi on la dresse; et, par conséquent, on cherche à l'impressionner fortement des sentiments de la peur du bâton et de l'attrait du pain, afin d'être sûr qu'au besoin elle exécutera les mouvements qu'on lui a appris. Mais c'est reconnaître que la brute possède en elle-même ce que les corps inorganiques n'ont pas, un principe sensitif, cognoscitif, *électif,* actif; c'est avouer qu'elle a une

âme immatérielle. Dire donc que le cheval au manége, le chien à la curée, ne reçoivent que des impressions semblables à celles que reçoit le fer à la forge, et que le bâton dresse l'animal ni plus ni moins que le marteau façonne le fer, c'est compter trop sur la bonhomie du lecteur, c'est faire de la mauvaise plaisanterie et non de la *grande philosophie.*

Bossuet ne veut pas non plus que la brute entende la parole de l'homme : « Pour apprendre à l'homme, dit-il, on emploie la « parole ; mais à l'animal, *avec qui on ne s'entend pas*, rien ne « sert que les impressions réelles et corporelles ; il faut les coups « et le bâton, et, si on emploie la parole, c'est toujours la même « qu'on inculque aux oreilles de l'animal, comme son et non « comme signe.

« C'est autre chose d'être frappé du son ou de la parole en « tant qu'elle agite l'air et ensuite les oreilles et le cerveau, au- « tre chose de la regarder comme un signe dont les hommes « sont convenus, et de rappeler en son esprit les choses qu'elle « signifie. C'est ce dernier qui s'appelle entendre le langage, et « il n'y en a dans les animaux aucun vestige. »

Nous regrettons que Bossuet ait écrit cela : c'est trop vulgaire et peu digne d'un esprit aussi sérieux ; c'est au point que M. de Bonald lui-même n'en a pas voulu, et, moins avare que Bossuet à l'égard de la brute, il lui a fait l'honneur d'admettre qu'elle *entend la parole humaine,* au moins *comme signe*. Mais la brute ne saurait être satisfaite de cette concession. Pour M. de Bonald, le *signe* est ce qui indique la chose, et n'est pas la chose, comme la fumée indique le feu, et n'est pas le feu. Mais la parole non-seulement indique la chose, mais c'est la chose même selon son intention et son idée. C'est pourquoi il condamne, *à juste raison,* l'école de Condillac, pour laquelle « la parole n'est que le *signe* de la pensée, » tandis que la parole est la pensée même, revêtue de formes sensibles, et, d'après saint Augustin, c'est le Verbe de l'homme qui se fait voix, comme le Verbe de Dieu s'est fait chair. Or, lorsqu'on dit au chien : « Donnez la patte, prenez cela, venez ici, restez là, » ces mots ou des mots semblables, prononcés par l'homme, ne sont pas seulement UN SON *qui agite l'air et ensuite les oreilles et le cerveau de la bête ;* ils ne sont pas non plus seulement UN SIGNE, indiquant la chose, sans

être la chose : ils sont la conception intentionnelle, la pensée qui, de l'esprit de l'homme, passe par la voix dans l'âme sensitive de la brute, et y reste toujours comme une conception intentionnelle, est connue comme telle, et est exécutée par le mouvement. Car, en écoutant ces mots, la bête *tend* en effet *la patte*, va ou vient, marche ou s'arrête. Elle *sait* donc ce que *signifie* chacun de ces mots. Or c'est là vraiment *entendre;* et la parole de l'homme n'est pas un simple *son* ni un simple signe, mais une parole véritable, même pour la brute.

Il est vrai qu'elle n'entend pas les verbes au mode *infinitif*, ni les paroles renfermant des *idées* ou des conceptions purement intellectuelles. Il est vrai qu'elle n'entend pas, d'une *manière infinitive, générale, absolue,* ce que c'est que *donner* ou *prendre, marcher* ou *s'arrêter*. Il est vrai qu'elle n'entend pas les mots *vertu, vice, devoir, bien, mal, vrai, faux,* ni aucun mot exprimant un principe universel, parce qu'elle n'a pas d'intellect. C'est pourquoi on peut *parler* à la brute, et on ne peut *raisonner* avec elle; on peut lui apprendre le sens de quelques mots, mais non pas celui du *langage*, qui suppose l'intelligence de l'*infinitif* des verbes et des termes qui résument la nature ou l'universalité des choses. Mais cette impossibilité lui est commune, en quelque sorte, avec les petits enfants, dont l'intelligence n'est pas encore parvenue au degré de développement nécessaire pour saisir l'universel, et à qui, par conséquent, on adresse des *paroles,* mais avec qui on ne fait pas de *discours*. Pour la brute, cette impossibilité de *comprendre* la chose dans sa nature, dans ses rapports *généraux,* n'implique pas non plus l'impossibilité de connaître CETTE chose dans ses rapports *particuliers*. Cette impossibilité de comprendre les mots abstraits, les mots qui sont la monnaie courante du monde des intelligences, n'implique nullement l'impossibilité de connaître la signification des mots concrets qui sont la monnaie courante du monde des êtres sensitifs. En un mot, pour la brute, cette impossibilité de comprendre le *langage* n'implique pas l'impossibilité d'entendre la *parole*.

On nous dit « que la parole est un signe dont les hommes sont « convenus, et qui rappelle à l'esprit ce qu'elle signifie. » M. de Bonald n'est pas non plus de cet avis, et il a complétement rai-

son; car, comme il l'a si bien démontré, dans son admirable dissertation *sur l'impossibilité que l'homme ait inventé le langage*, la parole n'est nullement le résultat d'un accord quelconque entre les hommes. Ils auraient dû avoir déjà le moyen de s'entendre entre eux, pour *s'accorder* à inventer la parole; et rien n'est plus vrai que cette remarque de Rousseau : « La parole était « nécessaire, pour inventer la parole. » La parole est une *révélation,* et non une *convention.* La mère qui apprend à son enfant à parler, comme tout maître qui apprend à son écolier une langue qu'il ignore, ne *convient de rien avec lui ;* elle lui *révèle,* lui répète souvent, *toujours les mêmes* termes dont il faut nommer les choses, pour les rappeler à son esprit et à l'esprit des autres ; la parole est une chose imposée par qui l'enseigne et acceptée aveuglément par qui l'apprend. Et voilà tout. Cela a lieu à l'égard des animaux. Donc de ce que l'homme qui dresse une bête ne *convient pas, et ne peut convenir avec elle*, sur la parole qu'il lui fait ouïr et sur sa signification, il ne s'ensuit pas qu'il ne la lui apprend pas; et, loin *qu'il n'y ait dans les animaux aucun vestige* d'un pareil apprentissage, il y a cet apprentissage lui-même dans toute sa réalité. La bète *apprend* exactement, non pas le *langage,* mais la *parole ;* la parole, si l'on veut, restreinte, bornée au substantif qui indique la chose, et étrangère à l'adjectif qui signifie les qualités de la chose; la parole du HIC et NUNC, ou du temps déterminé et non du temps infinitif; la parole des images et non des idées; mais, à coup sûr, la véritable parole, et non pas seulement un *signe,* et moins encore seulement un *son.*

Ce qui suit est plus exorbitant encore : « C'est aussi *une fausse* « *imagination* qui nous persuade que les animaux nous font « des signes. Autre chose est de faire un signe pour se faire en- « tendre; autre chose d'être ému de telle manière qu'un autre « puisse entendre nos dispositions. » Oui, ce sont deux choses bien différentes, puisque vous le voulez ainsi; mais ce sont des choses qui se trouvent toutes les deux dans la brute. Le petit chien qui gratte à la porte de son maître et fait entendre des cris plaintifs pour qu'on lui ouvre, est réellement *ému de telle manière qu'on puisse entendre ses dispositions,* et, en même temps, *il fait* réellement *un signe pour se faire entendre.* La preuve *qu'il fait là*

un signe véritable *pour se faire entendre*, c'est qu'on l'entend, en effet, *à ce signe*, et qu'il ne fait *spontanément* ce signe que parce qu'il sait qu'à *ce signe il est*, en effet, *entendu*. C'est ainsi que les hommes ont toujours et partout *entendu* la chose. Si ce *n'était qu'une fausse imagination qui leur persuade que les bêtes leur font des signes*, ils seraient bien à plaindre ; car ils ne pourraient plus croire au témoignage des sens, dans bien d'autres choses, puisqu'ils seraient le jouet *d'une imagination fausse*, dans cette chose.

§ 115. *En affirmant aussi que la raison immédiate de tous les mouvements de la brute est en Dieu, Bossuet a prêté, sans s'en douter, son appui à la doctrine de Malebranche, qui nie l'action des causes secondes et établit le panthéisme. — Preuves que non-seulement la brute, mais aussi la plante sont cause véritable de leurs operations. — Les* SENTIMENTS *de la brute. — Les nier, c'est nier l'évidence. — On comprend que Fénelon ait donné dans ces errements ; pour Bossuet, la chose est aussi incompréhensible que regrettable. — Mal immense que le cartésianisme a fait en France.*

Il n'est pas moins regrettable que le même auteur soit revenu, à différentes reprises, sur cette affirmation : Que la raison *prochaine*, *immédiate*, *directe* de tout ce que fait la brute, n'est pas en elle, mais dans les lois générales de la création, en Dieu. « Il « y a une raison, a-t-il dit, qui subordonne les causes les unes « aux autres, cette raison qui fait que chaque arbre tire de la « terre, parmi une infinité de sucs, celui qui est propre pour le « nourrir. Mais cette raison n'est pas dans toutes les choses, elle « est en celui qui les a faites et qui les a ordonnées. Ceux qui « trouvent que les animaux ont de la raison, parce qu'ils pren- « nent, pour se nourrir et se bien porter, les moyens convena- « bles, devraient dire aussi que c'est par raisonnement que se « fait la digestion. »

« *Quelque industrie*, a-t-il dit encore, qui paraisse dans ce « que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paraît « dans leur formation, où toutefois il est *certain* que *nulle autre* « *raison n'agit que celle de Dieu.* »

Sans doute il est absurde de penser *que les animaux ont une*

raison, parce qu'ils prennent, pour se nourrir et se bien porter, les moyens convenables; mais il est intolérable qu'on donne pour *certain* ce qui est évidemment faux, savoir, que, dans les animaux aussi bien que dans les plantes, *nulle autre raison n'agit que celle de Dieu.* Car c'est nier purement et simplement l'action des *causes secondes.* C'est affirmer que les causes secondes n'agissent pas réellement, mais que *c'est Dieu qui agit à l'occasion des causes secondes.* C'est admettre dans toute sa crudité la doctrine panthéistique et fataliste des *causes occasionnelles* que Descartes et Malebranche ont, comme on l'a vu (vol. I, p. 409), empruntée au Coran, et que saint Thomas a si bien réfutée il y a six siècles.

Mais, ces considérations à part, n'est-il pas intolérable qu'on veuille faire croire aux hommes que tous les mouvements des animaux se font *par* eux, *comme la digestion* se fait *en* eux, et qu'ils n'*agissent* que par le même principe qui les a *formés?* C'est là confondre les deux ordres de phénomènes évidemment distincts qui ont lieu non-seulement dans les animaux, mais aussi dans les plantes et même dans l'homme. Certainement la *digestion,* la génération et la *formation* de tout composé vivant se font en vertu de lois générales, et la raison de ces merveilles *n'est pas dans les choses,* mais en *Celui qui les a faites et qui les a ordonnées.* Mais *la raison par laquelle chaque arbre* tire de la terre, parmi *une infinité de sucs, celui qui est propre pour le nourrir;* la raison par laquelle *les animaux prennent les moyens convenables pour se nourrir et se bien porter*, comme la raison de tous les *actes humains,* sont des raisons d'un ordre bien différent, et se trouvent *dans les choses mêmes.* Ces raisons ne sont que les principes divers du *mouvement intrinsèque* que Dieu a déposé dans tout être vivant, et qui, comme on l'a vu, est le premier constitutif de la vie. Ces raisons sont le mouvement *propre* ou l'âme *végétative* dans la plante, le mouvement *spontané* ou l'âme *sensitive* dans la brute, et le mouvement *libre* ou l'âme *intellective* dans l'homme. Ces mouvements, qui n'ont rien à faire avec le mécanisme par lequel le composé vivant est formé, engendre et digère, sont propres, intimes, spécifiques. Par eux la plante, la brute, l'homme, sont causes *secondes,* il est vrai, mais causes *réelles* de leurs effets et de leurs opérations.

Bossuet lui-même paraît, du reste, reconnaître cette vérité dans le même endroit où, par une étrange confusion de mots et d'idées, il la combat. Car il a dit : « Il est aisé de penser que ce « même Dieu qui a formé les semences et qui a mis ce secret « principe d'arrangement d'où se développent, par des mouve« ments si réglés, les parties dont l'animal est composé, a *mis* « aussi *dans ce tout,* si industrieusement formé, le PRINCIPE « QUI LE FAIT MOUVOIR convenablement à ses besoins et à sa « nature. » Oui, grand évêque, c'est cela, et ce n'est que cela. Le même Dieu qui a donné aux semences la vertu de former le corps du composé vivant, a *mis* en lui le *principe qui le fait mouvoir ;* et ce principe est ce que, avec le commun des hommes, saint Thomas et la philosophie chrétienne appellent l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellective, par laquelle la plante, la brute, l'homme, ne sont pas *des horloges ou autres machines,* mais des êtres vivants, *se mouvant eux-mêmes convenablement à leur nature et à leurs besoins.*

Vous avez dit aussi que « attribuer aux animaux le moindre « soupçon des choses intellectuelles, c'est s'aveugler volontaire« ment et renoncer au bon sens. » On peut en dire autant de ceux qui refusent aux animaux tout sentiment. Car rien n'est plus contraire au bon sens et à l'évidence que de supposer que tous les mouvements par lesquels les animaux poursuivent les objets extérieurs ou s'en éloignent, s'attachent à l'homme ou l'évitent, le caressent ou le combattent, ne sont déterminés que par les impressions purement matérielles que les objets et l'homme produiraient sur une machine de chair et d'os, à quatre pattes.

Comment donc ! la générosité du lion, la fidélité du chien, la sensibilité du cheval, les rancunes de l'âne, l'entêtement du mulet, l'astuce du renard, la timidité du cerf, la jalousie du taureau, la mansuétude de l'agneau, l'attachement de la brebis, les vengeances de l'éléphant, la trahison du chat, la perfidie de la hyène, la simplicité de la colombe, la prudence du serpent, l'obéissance du faucon, l'esprit de société des abeilles, la fidélité conjugale des tourterelles, l'amour maternel de la poule, la reconnaissance de presque toutes les bêtes, d'autant plus sincère qu'elle est moins libre, pour tout ce qui leur fait du bien : toutes

ces modifications différentes que la brute éprouve dans l'intimité de son être, en présence de certains objets, et les mouvements qui s'ensuivent; tous ces phénomènes, rayonnement fidèle par lequel l'âme sensitive se révèle elle-même au dehors, et qui n'ont rien de corporel, ne seraient pas de vrais sentiments, ne seraient autre chose qu'un jeu des organes, ou l'œuvre de la crainte du bâton et de l'attente du pain?

Le petit chien qui fait les délices d'une maison, en l'absence de son maître, est triste, morne; il ne bouge pas, il ne s'amuse pas. Cependant on le soigne avec le même intérêt qu'auparavant; il est sûr de *son pain*, il ne craint ni les mauvais traitements ni les *coups de bâton*, et rien ne manque à son bien-être matériel. Pourquoi n'est-il donc pas content? que veut-il? que cherche-t-il? que lui faut-il encore? Ah! c'est la présence de son maître; c'est le bonheur de se reposer sur ses genoux ou à ses pieds, de voir son sourire, de recevoir ses baisers, ses caresses et de les lui rendre. Aussi son retour le rend fou de joie. En l'apercevant de loin, il vole à sa rencontre, il saute sur lui comme pour l'embrasser; il court à toute haleine, dans toutes les directions, pour détendre, en quelque sorte, par les mouvements du corps, son âme engourdie par la douleur; il crie, il aboie, il tressaille d'allégresse. Un enfant ne saurait fêter avec des marques plus bruyantes de joie le retour de son père chéri!

La brebis en fait presque autant à l'égard du pasteur. On voit tous les jours de ces intéressantes bêtes domestiques, à la mort de leur maître, ne vouloir plus rien prendre, le suivre au tombeau, et expirer d'inanition et de douleur sur sa pierre sépulcrale. Osez donc soutenir que ce ne sont là que des machines! Singulières machines, que des êtres qui sentent si profondément le besoin d'aimer et d'être aimés, et qui, bien souvent, l'emportent même sur la sensibilité et le dévouement de l'homme pour l'homme! En vérité, les cartésiens sont des esprits bien singuliers: on les dirait, avec plus de raison qu'ils ne le disent des bêtes, de véritables machines eux-mêmes.

On a beau s'appeler Bossuet ou Platon, quand on avance de pareilles absurdités, on doit s'attendre à voir ses paroles expirer sans écho sur les lèvres qui les prononcent, lors même qu'on est assez heureux pour ne pas devenir le jouet des plaisanteries

du sens commun. Dans les choses d'évidence commune, les hommes les plus simples ne se laissent pas imposer par l'autorité des grands noms, et se moquent, à juste raison, même du génie qui ne tient pas compte des croyances générales de l'humanité : de même que les simples fidèles tournent le dos, même au génie qui s'élève contre les croyances communes de l'Église.

Nous savons bien que Fénelon a trempé, lui aussi, dans l'erreur cartésienne de la bête-machine. Cela ne nous surprend pas de la part de l'auteur du TÉLÉMAQUE, de la part du père du *roman* moderne ; mais de la part de l'auteur du DISCOURS SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE, de la part du Continuateur de saint Augustin et du Père de la *Philosophie de l'Histoire*, dans ces derniers temps, cela non-seulement nous étonne, mais nous afflige. Et nous ne comprenons pas les écarts de Bossuet, touchant la nature de la brute, à moins qu'on n'admette l'hypothèse que nous avons rappelée plus haut : que l'ouvrage qui renferme ces écarts n'était pas destiné à la publicité par son auteur.

En effet, on vient d'entendre Cicéron, expliquant les appétits des brutes par l'existence d'une âme en elles, ayant quelque chose de semblable à l'âme de l'homme : *Principatus in homine est mentis ; in bellua est quid simile menti*, UNDE ORIUNTUR RERUM APPETITUS. On ne peut donc pas comprendre comment une vérité qu'un philosophe païen avait connue, sur le simple témoignage de la tradition humaine, ait pu échapper à un philosophe chrétien, pour lequel la même vérité avait aussi le témoignage de la tradition catholique des Pères, et même de la Bible, dont il avait une connaissance si étendue et si complète !

Comme tout ce qui est particulier et nouveau en religion est hérétique, et que tout ce qui est particulier et nouveau en politique est révolutionnaire, ainsi tout ce qui est particulier et nouveau en philosophie est absurde. On ne peut donc comprendre que le noble athlète de la tradition catholique, le fléau redoutable de tous les novateurs religieux et politiques, ait fait cause commune avec les ennemis des traditions humanitaires, et prêté l'appui de son nom aux novateurs philosophes.

Esprit aussi pénétrant qu'élevé, et voyant loin dans l'avenir, Bossuet a dit : « Je prévois qu'une grande guerre se prépare

« contre l'Église, sous le nom de philosophie cartésienne. » On ne peut donc comprendre qu'il ait donné lui-même dans une des plus grossières erreurs de cette même philosophie, dont il avait deviné la mauvaise nature et prévu les funestes effets.

Ce que nous nous expliquons très-bien, c'est la confusion des idées les plus simples, c'est l'oubli des notions les plus communes, ce sont les contradictions, les non-sens, les sophismes que nous venons de combattre. L'erreur ne peut être défendue que par de tels moyens et à ces conditions, et le génie lui-même ne saurait échapper à cette loi.

Ce que nous nous expliquons encore mieux, c'est que le cartésianisme, dès l'instant de son apparition, ait fait bien du mal en France. Heureusement l'aigle plane trop haut pour être atteint par la chauve-souris. Mais ce n'est pas la faute de ce sombre système de n'avoir pu que piquer au talon du génie, de n'avoir pu faire tourner la tête à un grand homme de l'Église, et de n'avoir pu accomplir, à son égard, l'oracle de ce même homme, que « la philosophie cartésienne aurait porté malheur à l'Église. »

Ce que nous nous expliquons encore davantage, ce sont les conséquences dangereuses qu'on pouvait tirer et qu'on a tirées, en effet, de cette nouvelle doctrine. Car il est évident que, s'il était vrai, comme l'a enseigné Descartes, que les fantômes ou les conceptions intentionnelles et immatérielles ne sont reçus que dans la matière du cerveau de la brute, il pourrait aussi être vrai, pour certaines têtes, que les idées ou les conceptions universelles et immatérielles peuvent être reçues dans la matière du cerveau de l'homme. Il est évident que, *sentir* n'étant que *connaître*, si la matière peut *sentir* et *connaître*, on pourrait en conclure qu'elle peut aussi *penser*. Il est évident que la théorie de la matière *sentante* de Descartes a été la préface de la doctrine de la matière *pensante* de Locke, et que le matérialisme du dix-huitième siècle, touchant l'âme humaine, est sorti tout naturellement, comme Minerve du cerveau de Jupiter, du matérialisme du dix-septième siècle touchant l'âme des brutes.

Maintenant nous allons résumer cette longue et importante discussion sur l'immatérialité de l'âme de la plante et de la

brute, et nous en ferons rejaillir de nouveaux traits de lumière en faveur de l'immatérialité de l'âme humaine.

§ 116. *Application des doctrines exposées, sur l'immatérialité de l'âme des brutes et des plantes, à la thèse de la spiritualité de l'âme humaine. — Arguments sans réplique en faveur de cette thèse, résultant des choses établies touchant la vertu générative des plantes et la faculté sensitive et la force estimative des brutes.*

Les partisans de l'erreur de la pluralité des âmes dans l'homme, que nous avons réfutés plus haut (chap. VIII), n'ont pas compris que, de même que, d'après le proverbe, une petite somme est renfermée dans une plus grande somme d'argent, *summa minor continetur in majori*, de même toute force ou toute vertu inférieure est renfermée, est supposée exister dans une force, dans une vertu supérieure. Ainsi donc l'âme humaine, étant la plus noble, la plus puissante de toutes les formes unies à la matière, renferme en elle-même toute la vertu, toute la force, tous les actes des formes inférieures ; et, tandis que les formes des composés inorganiques n'accomplissent, comme on l'a vu, que trois actes ; tandis que la forme *végétative*, plus noble que ces formes, en exécute six ; tandis que la forme *sensitive*, plus noble encore, est capable de neuf actes ; l'âme *intellective*, la plus élevée, en dignité et en force, parmi toutes les formes substantielles, dispose à elle seule de douze actes, et n'a pas besoin d'autres formes substantielles dans le même sujet, mais se suffit à elle-même, pour être à la fois forme substantielle, forme végétative, forme sensitive, et, de plus, forme intellective du composé humain.

En réunissant la vertu, la puissance de toutes les formes inférieures, l'âme humaine réunit en elle toutes les vies ; et, comme l'a dit saint Thomas, par sa vie végétative, l'homme partage exactement la vie des plantes ; par sa vie sensitive, il communique à la vie des brutes, et, par sa vie intellectuelle, il a la même vie que les anges et que Dieu lui-même. Tout ce qui est essentiellement propre à la vie des plantes et à la vie des brutes appartient donc essentiellement à l'homme aussi, en tant qu'être végé-

tatif et être sensitif. Par conséquent, tous les arguments par lesquels nous venons de prouver l'immatérialité de l'âme végétative et de l'âme sensitive, prouvent encore davantage l'immatérialité de l'âme intellective, et élèvent encore plus haut sa grandeur et sa dignité.

Être réellement végétatif, la plante engendre dans toute la rigueur du mot; car, par la semence qu'elle dépose dans son fruit, et dont chaque grain renferme une plante tout entière de la même espèce, toute plante produit son semblable hors d'elle-même. Mais, ne *sentant* pas les objets extérieurs, elle ne peut les connaître ni s'en former la conception intentionnelle en elle-même. En engendrant donc *hors d'elle-même* et dans l'ordre purement *corporel*, elle n'engendre rien *en elle-même* dans l'ordre *intentionnel.*

Être *végétatif* comme la plante, et de plus être réellement *sensitif*, la brute *sent* les objets extérieurs ; en les sentant elle les connaît, en les connaissant elle s'en forme, *en elle-même*, l'image intentionnelle ou la conception incorporelle. Elle engendre donc non-seulement *hors d'elle-même* et dans l'ordre purement corporel, comme la plante; mais aussi *en elle-même* et dans l'ordre incorporel et intentionnel. Mais, n'ayant pas d'intellect ou de puissance universalisatrice, tout en pouvant se former le fantôme ou l'image immatérielle, elle ne peut se former la conception universelle, l'idée des objets extérieurs. Assez puissante donc pour engendrer, non-seulement hors d'elle-même et dans l'ordre purement corporel, mais aussi *en elle-même et dans l'ordre intentionnel*, elle est impuissante à rien produire, à rien engendrer dans l'ordre purement intellectuel ou universel.

Être *végétatif* comme la plante, *sensitif* comme la brute, et, de plus, être réellement *intellectif* comme l'Ange, et même comme Dieu, l'homme non-seulement sent les objets extérieurs, mais les comprend ; non-seulement il les connaît dans leur individualité physique, mais aussi dans leur espèce, dans leur genre, dans les caractères universaux de leur nature et de leur essence; non-seulement il s'en forme le fantôme ou l'image immatérielle dans sa fantaisie, mais il s'en crée aussi la conception universelle, l'idée dans son intelligence.

Seul, l'homme, donc, parmi les composés vivants, non-seule-

ment engendre hors de lui-même et dans l'ordre corporel comme la plante; non-seulement il engendre aussi *en lui-même* et dans l'ordre intentionnel comme la brute, mais encore il engendre en lui-même dans l'ordre universel, infini, à la manière des Anges et de Dieu.

Faculté infinie, parce qu'il est à *tout* ce qui est intelligible ou à l'infini intelligible, l'Intellect agissant, en se formant l'idée, sa parole intérieure, produit, en quelque sorte, l'infini en lui-même, car toute conception universelle ou toute idée est une conception infinie. Il engendre donc quelque chose de ressemblant à sa nature, et dans laquelle il répète toute sa nature : comme l'Intellect divin engendre en lui-même son Verbe qui lui ressemble parfaitement, et dans lequel il se reproduit tout entier. Seulement, étant infini *en acte*, l'Intellect incréé engendre une parole *infinie en acte*, elle aussi ; tandis qu'*infini en puissance* seulement, l'Intellect créé ne produit qu'une parole *infinie en puissance*, elle aussi. Par conséquent, *infini en acte, subsistant en acte*, le Verbe de Dieu est personne infinie en acte, est vrai Dieu lui-même; tandis qu'*infinie en puissance* seulement et n'ayant pas de subsistance en acte, le verbe de l'homme, l'idée, tout infinie qu'elle soit en puissance, n'est pas personne infinie, n'est pas à la rigueur intellect elle-même. Cependant elle ne ressemble pas moins au principe qui l'engendre; n'en est pas moins, comme l'appellent les deux plus grands hommes de l'Église, saint Augustin et saint Thomas, LE FILS DE L'ESPRIT; et, n'étant pas Dieu, mais seulement l'image, quoique imparfaite, de Dieu : *Ad imaginem quisque Dei factus est homo* (*Gen.* II); l'intellect humain, n'engendrant pas Dieu, engendre toujours à l'imitation, à la ressemblance de Dieu.

« Dans les choses inanimées, dit saint Thomas, la génération « n'est qu'une œuvre complétement extrinsèque; tandis que, dans « les êtres vivants, elle s'accomplit d'une manière plus noble et « plus élevée, par quelque chose qui appartient à l'être vivant « lui-même, savoir, par la semence. Cette semence renferme un « certain principe, capable de se développer et de former un corps; « il faut donc nécessairement admettre que ce principe découle « de la puissance d'une chose vivante, car, seule, une telle puis- « sance peut communiquer à la semence la vertu formative du

« corps vivant. Cette puissance est la faculté générative de « l'être vivant (1). »

Or, en partant de cette doctrine d'une vérité et d'une évidence incontestables, nous avons prouvé que, par cela même qu'elles engendrent, l'âme végétative de la plante et l'âme sensitive de la brute doivent être et sont de toute nécessité des formes immatérielles. Mais, si l'âme de la plante, qui n'engendre que dans l'ordre purement corporel, et l'âme de la brute, qui n'engendre que dans l'ordre corporel et dans l'ordre intentionnel, doivent être et sont immatérielles, n'est-il pas évident que l'âme humaine, qui engendre non-seulement dans l'ordre corporel et intentionnel, mais aussi dans l'ordre intellectuel, doit être et est immatérielle? N'est-il pas évident que l'immatérialité nécessairement requise pour des générations bornées à ce qui est corporel, sensible, particulier, fini, est d'une nécessité absolue pour une génération telle que celle qu'accomplit l'intellect humain, et qui embrasse tout ce qui est incorporel, intellectuel, spirituel, universel, infini? N'est-il pas évident que l'âme humaine, qui engendre à la ressemblance de Dieu, doit être et est dépouillée de toute matérialité, doit être et est simple, spirituelle; doit être et est, non de la même substance, mais de la même nature que Dieu?

En second lieu : on a entendu saint Thomas, d'accord avec l'humanité tout entière, attribuer à l'âme des animaux, outre la faculté *sensitive* proprement dite, par laquelle ils se forment les images immatérielles des choses matérielles, la faculté nommée le SENS COMMUN, par laquelle ils distinguent ces images entre elles; et, de plus, la faculté nommée FORCE ESTIMATIVE, par laquelle ils apprennent et distinguent les intentions des *rapports* des choses entre elles et avec eux-mêmes : intentions qui n'ont pas, pour leur cause, l'impression immédiate des objets sensibles sur le sens, et que, pour cette raison, le saint Docteur appelle

(1) « Generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio « viventium est quodam altiori modo, par aliquid ipsius viventis quod est se« men, in quo est aliquod principium corporis formativum ; et ideo oportet esse « aliquam potentiam rei viventis, per quam semen hujus modi præparetur : et « hæc est virtus generativa (I p., q. 78, art. 2, *ad secundum*). »

CHOSES NON SENTIES, *res insensatas.* « Or l'homme, ajoute le même Docteur, jouit, à plus forte raison, de cette dernière faculté, mais il en use différemment. Quant à la manière de percevoir les formes intentionnelles des objets sensibles, l'homme ne diffère pas des autres animaux; car ses sens sont changés, par l'impression des choses extérieures, de la même manière que les sens de la brute. Mais quant à la manière de se former les intentions, les idées des rapports des choses entre elles et avec lui-même, intentions qui n'ont pas pour cause l'impression immédiate des objets sur les sens, l'homme accomplit cette opération tout autrement que les brutes : celles-ci ne se forment ces intentions qu'en vertu d'un certain instinct, tandis que l'homme se les forme par une espèce de comparaison. C'est pourquoi la faculté dont ces intentions sont l'œuvre et qui, dans les animaux, s'appelle *force estimative naturelle,* dans l'homme se dit vertu *cogitative,* car ce n'est qu'en les *coagitant,* ou en les comparant entre elles, qu'il les reconnaît. Cette même vertu se nomme encore *raison particulière,* parce qu'elle ne s'exerce qu'en collationnant les intentions des choses individuelles, et par conséquent elle diffère de la vertu qui s'appelle *raison intellective,* dont le propre est de collationner les intentions des universaux ou les idées (1). »

Sous ce rapport, l'homme s'élève donc on dirait presque infiniment au-dessus des brutes, parce que cette *force estimative* qu'on ne peut leur contester, et qui leur est nécessaire afin de saisir certaines idées des objets sensibles, que le sens ne peut percevoir, cette force, disons-nous, dans les animaux, a son principe dans un certain instinct et dépend de lui, et l'instinct est une puissance renfermée dans le particulier; tandis que la

---

(1) « Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est « differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur a « sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas differentia « est. Nam animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam « instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis ani-« malibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa* quia « per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam di-« citur *ratio particularis;* est enim collativa intentionum individualium, sicut « *ratio intellectiva* intentionum universalium (I p., q. 78, art. 4). »

force qui, dans l'homme, saisit ces mêmes intentions, ces mêmes idées, découle de la vertu intellective. Si donc la *force estimative* des animaux exige, à elle seule, comme on l'a vu, une âme immatérielle, à bien plus forte raison encore cette même faculté, qui, dans l'homme, est un reflet de l'intellect et embrasse l'universel, demande-t-elle absolument une âme n'ayant aucune des conditions de la matière, une âme absolument incorporelle.

En troisième lieu : la *force estimative* est la faculté de *juger* de la brute. Mais par cette faculté la brute ne juge que les faits matériels, ne distingue que le vrai et le faux par rapport à l'être de la chose en elle-même, ou le vrai et le faux *métaphysiques*, par lesquels tout être est ce qu'il est ou n'est pas ce qu'il doit être ; car la brute ne distingue que ses semblables, son maître, sa retraite, ses aliments, ses convenances, ses fonctions, de toutes les choses qui ne sont pas cela ; tandis que, par sa faculté de juger, l'homme juge aussi les faits intellectuels, distingue le vrai et le faux de la chose, même dans ses rapports avec l'intellect, ou le vrai et le faux *logiques* par lesquels il y a ou il n'y a pas *équation* entre la chose extérieure et la conception que l'intellect s'en est formée. La brute ne juge qu'en comparant deux faits; l'homme juge en comparant deux *idées*.

En outre, la force estimative est la raison de la brute ; mais, comme nous l'avons fait remarquer, cette raison ne déduit pas une conséquence des deux *prémisses*, une idée particulière d'une idée générale. Cette raison *affirme*, mais ne raisonne pas, et moins encore elle peut s'assurer elle-même de la vérité de son affirmation au moyen de la démonstration. Parmi les *composés vivants* tout cela n'est exclusivement propre qu'à l'homme. Sa raison seule déduit, raisonne, démontre. Cependant on s'est convaincu que même ce jugement imparfait, même cet ANALOGUE DE LA RAISON de la brute, sont inconciliables avec une forme matérielle. Comment donc le jugement parfait et la raison réelle et complète de l'homme pourraient-ils se concilier avec une pareille forme ?

En quatrième lieu, quant à la mémoire *sensitive*, saint Thomas a fait l'observation suivante : « L'âme humaine a non-seu« lement la mémoire, comme tous les animaux, par la *recordation* « *subite* des choses passées ; elle en a aussi la *réminiscence* (que

« les animaux n'ont pas), parce qu'elle cherche en elle-même, « d'une manière syllogistique, le souvenir des choses passées, « selon les intentions singulières qu'elle en a perçues (1). »

Bien plus, outre la mémoire *sensitive* des *images*, l'homme possède encore la mémoire *intellective* des *principes* et des *idées*, ce qui le met en état de raisonner et de s'élever à la hauteur de la science des êtres. Si donc, par cela seul que la brute a la mémoire sensitive des images, il faut, de toute nécessité, comme nous l'avons démontré, lui attribuer une âme immatérielle; n'est-ce pas le comble de la contradiction et de l'absurde de refuser une telle âme à l'homme, dont la mémoire est si étendue, si variée, si complexe, si puissante et si parfaite?

§ 117. *Continuation du même sujet. Autres arguments, plus frappants encore, résultant des thèses établies sur l'appétit sensitif et la faculté locomotive des brutes, en faveur du dogme de la spiritualité de l'âme de l'homme. — Conclusion de cette longue discussion : les prérogatives de l'âme des plantes et des brutes sont le plus splendide piedestal de la grandeur de l'âme humaine.*

Enfin ce qui est la *volonté* dans l'homme est l'*appétit* dans la brute. Mais la brute est déterminée nécessairement au mouvement par le fantôme qui a excité l'appétit, et par l'appétit qui la pousse au mouvement. Dès l'instant où le fantôme de l'objet sensible réveille en elle l'appétit, l'appétit réveillé commande le mouvement, l'animal se dresse et se meut nécessairement. La brute ne peut donc se refuser d'agir, et se trouve forcée d'exécuter par le mouvement les exigences de l'appétit, dès l'instant où l'objet extérieur a frappé ses sens.

Il n'en est pas de même de l'appétit de l'homme. En tant qu'être sensitif, il a des inclinations, des penchants, des appétits, lui aussi; mais ces appétits, dit l'Écriture, sont en lui subordonnés à la volonté, lui sont assujettis, et il peut les dominer et

(1) « Ex parte autem memorativa, non solum habet memoriam sicut cætera « animalia in subita recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, « quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundum individuales « intentiones (I p., q. 78, art. 4). »

en disposer en maître : *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius* (GENÈSE, III).

Maître de la cause, il l'est, à plus forte raison, de l'effet. Maître de l'appétit, il est encore plus maître des mouvements de locomotion qui le réalisent. Ainsi donc, quoique le privilége d'avoir en lui-même le principe du mouvement lui soit commun avec la brute et même avec la plante (car le mouvement intrinsèque est le constitutif essentiel, la première condition de la vie), cependant ce privilége n'est ni de la même nature ni de la même extension, et ne s'exerce pas de la même manière.

La plante se meut bien elle-même, mais *en elle-même*, et non pas hors d'elle-même; et, privée de la faculté du mouvement progressif de locomotion, elle est clouée par son propre poids à l'endroit où elle végète, et ne peut le quitter, à moins qu'une force extérieure ne la transporte ailleurs. La plante n'a donc que la *propriété* du mouvement, et rien de plus.

Douée de la faculté de changer de place, et affranchie, sous le rapport de la locomotion, de toute nécessité extérieure, la brute se meut, non-seulement *en elle-même*, mais encore *hors d'elle-même;* elle se meut progressivement dans tous les sens et dans toutes les directions. Mais pour elle, les conditions du mouvement posées, ce mouvement devient une nécessité; son affranchissement de toute nécessité *extérieure* qui pourrait entraver ses mouvements, ne lui confère que la *spontanéité*, mais ne l'exempte pas de ces nécessités *intérieures* par lesquelles, à peine frappé par l'objet sensible, son appétit s'excite nécessairement, et l'appétit excité impose nécessairement aussi les mouvements. Seul, l'homme est étranger à toute nécessité, non-seulement extérieure, mais intérieure aussi. Seul, l'homme est maître de ses mouvements intérieurs et extérieurs; et, quel que soit l'empire avec lequel l'appétit, mis en jeu, commande ces mouvements, il peut s'y livrer, les suivre, ou bien les arrêter, et même n'en tenir aucun compte. C'est posséder la *liberté* en même temps et en surplus de la *propriété* et de la *spontanéité* du mouvement. Le mouvement donc, qui n'est que *propre* dans la plante, qui n'est que *propre* et *spontané* dans la brute, est dans l'homme à la fois *propre, spontané* et *libre.*

Être intellectif en même temps qu'être sensitif, indépendam-

ment de ses appétits *sensitifs*, l'homme éprouve encore des appétits *intellectifs* auxquels la brute est complétement étrangère ; car il a l'appétit du bien intellectuel, du bien moral, du bien surnaturel, du bien infini. Il a l'appétit de la vérité, de la science, de l'honnêteté, de la vertu ; il a l'appétit de la gloire, de l'immortalité, du ciel, de Dieu. Mais, tandis que, dominée, dit saint Thomas, par le concupiscible et par l'irascible, la puissance appétitive de l'âme des animaux n'est que *passive ;* au contraire, n'agissant que sous les indications de l'élection et de la volonté, la puissance appétitive de l'âme humaine demeure toujours une faculté *active : Animalia faciunt per concupiscentiam et iram ; homines agunt per electionem aut voluntatem.* En sorte que, livré aux mains de son conseil, *in manus consilii sui,* d'après la belle expression de la Sagesse, et maître de lui-même, l'homme non-seulement peut commander à ses appétits, mais les contrarier : *Video bona proboque, deteriora sequor.*

Or, si, comme on vient de s'en persuader, l'appétit purement sensitif, passif, spontané de la brute, serait cependant incompréhensible, impossible dans une âme-matière, dans une âme-corps ; car il répugne que le corps et la matière puissent appéter *spontanément* la moindre chose : à plus forte raison l'appétit, non-seulement *sensitif, passif* et *spontané,* mais encore *intellectif, actif* et *libre* de l'homme, serait-il incompréhensible et impossible dans une âme matérielle et corporelle ; car, à plus forte raison, il répugne que la matière et le corps puissent appéter librement la moindre chose de l'ordre intellectuel, universel et divin.

C'est ce qui fait que, tandis que l'âme des brutes est *immatérielle* sans être *spirituelle*, l'âme humaine est à la fois immatérielle et spirituelle ; et que, tandis que celle-là n'est qu'une substance NON-CORPS, celle-ci est aussi une substance ESPRIT ; et que même elle seule, parmi toutes les âmes, est esprit, parce qu'elle seule unit au sens l'intellect et la volonté, ces grandes facultés constitutives de la substance proprement spirituelle, de l'être proprement ESPRIT.

Nous n'avons donc pas perdu notre temps en prouvant, par des arguments de toute espèce, l'existence d'une âme immatérielle dans les brutes et même dans les plantes. Cette longue

discussion, sur l'âme des plantes et des brutes, est tout entière à l'avantage, au profit, à l'honneur de l'âme humaine.

D'autres ont, avant nous et mieux que nous, démontré, par des arguments directs, tirés de la faculté de juger, de raisonner, de vouloir, l'immatérialité de l'âme intellective; ces arguments sans réplique sont connus de tout le monde, car ils se trouvent dans presque tous les *Cours de philosophie*, et même dans la *Philosophie de Lyon*. C'est pourquoi nous n'avons que peu insisté sur ce sujet. Mais nous ne connaissons pas un seul de ces *cours* qui ait pris sérieusement à cœur la cause de l'âme des végétaux et des animaux, dans l'intérêt de l'âme de l'homme. Cette omission est regrettable; car les preuves indirectes constituent l'argumentation nommée : DU PLUS PETIT AU PLUS GRAND, *a minori ad majus*, qui, dans certains cas, a une grande force, vaut bien les preuves directes et leur sert de base.

En effet, en méconnaissant, en déniant même toute âme aux brutes, le cartésianisme a considérablement affaibli, a même renversé ses arguments en faveur de la spiritualité de l'âme humaine. Par sa théorie des idées, cette philosophie avait déjà rendu vains ces arguments. Car, nous le répétons, si, comme elle l'affirme, Dieu seul est la cause efficiente de nos idées et de nos volitions, ce n'est pas nous qui entendons et qui voulons, mais c'est Dieu qui entend en nous, qui veut en nous. Notre âme n'a plus ni intellect ni volonté, elle n'est même pas; et dès lors l'impossibilité que la matière pense, raisonne, veuille, ne prouve que la spiritualité de Dieu, accomplissant ces fonctions dans l'homme et par l'homme, et non la spiritualité de l'âme de l'homme, qui, ne comprenant pas, ne raisonnant pas, ne voulant pas, et ne faisant rien de spirituel, n'aurait que faire d'une nature spirituelle. D'après cette doctrine, l'âme intellective, supposé même qu'une telle âme existât, ne serait qu'une machine, ou au moins une statue; belle et noble statue, autant qu'on veut, mais toujours une statue, n'ayant pas de vie intellective à elle; ne serait qu'une image morte, ne ressemblant à Dieu que par les mots, et, en réalité, ne partageant en rien les traits de Dieu, la vie de Dieu.

Mais, en refusant l'âme aux bêtes, le cartésianisme a fait encore de nouveaux torts à l'âme humaine. Il a ôté à cette statue

sa base; il l'a placée sur le sol; et dès lors il l'a exposée, comme tout ce qui ne s'élève pas au-dessus du sol, à être salie par la boue et les ordures du matérialisme. Il a fait de l'âme humaine un être isolé dans la création, un être dans des rapports nominaux avec Dieu, mais étranger à tous les autres êtres; il l'a déshonorée, dégradée, anéantie.

Au contraire, en commençant par établir qu'il y a trois espèces de composés vivants sur la terre : la plante, la brute et l'homme; en accordant à chacun de ces êtres une âme véritable, immatérielle, vivante, la philosophie chrétienne, d'une part a fait connaître l'homme comme étant un anneau de la chaîne qui unit l'ordre intellectif à l'ordre sensitif et à l'ordre végétatif; et de l'autre, en établissant que l'âme humaine possède d'une manière plus parfaite toutes les facultés des âmes d'une nature inférieure, et, de plus, les facultés des natures supérieures, des anges et même de Dieu, elle a élevé cette noble statue bien au-dessus du sol, et, par là, elle l'a mise à l'abri de toute souillure, de tout outrage de la part du matérialisme impie, qui la déteste par haine de l'auguste Original qu'elle représente. La philosophie chrétienne l'a placée sur un magnifique et splendide piédestal, composé des matériaux les plus précieux, tels que les facultés des âmes d'une nature inférieure; et, par là, elle a mis hors de toute atteinte sa spiritualité; car on ne peut nier que ce qui, par sa nature, est au-dessus de l'immatériel, ne soit spirituel. En sorte qu'on peut voir, admirer de loin cette statue dans tout l'éclat de sa beauté.

La philosophie chrétienne, enfin, en enseignant que l'âme humaine vit d'une plus noble vie, est cause plus parfaite de ses opérations, et exerce une puissance plus étendue et plus sublime que les âmes des brutes et des plantes, n'en a pas fait une statue seulement, mais encore une image vivante de Dieu, qui, un peu moins noble que l'ange, *minuisti eum paulo minus ab angelis*, n'en porte pas moins sur son front la couronne de reine de ce monde, ne tient pas moins dans sa main le sceptre de l'empire de toutes les œuvres de la création terrestre, *gloriâ et honore coronasti eum et constituisti eum super omnia opera manuum tuarum*. Et, de même qu'une reine est d'autant plus grande et plus puissante qu'elle règne sur un peuple plus puis-

sant et plus grand, de même la royauté de l'âme humaine est d'autant plus noble et plus glorieuse qu'on attribue aux plantes et aux brutes qu'elle domine une âme plus immatérielle, un être plus noble, une nature plus complète et plus parfaite.

En insistant donc avec tant de zèle sur la noblesse de ces âmes, la philosophie chrétienne réussit très-bien à mettre au-dessus de toute attaque les prérogatives, et à élever au plus haut degré la grandeur et la ressembance divine de l'âme humaine.

Mais, les trois qualités que nous venons d'exposer d'être FORME SUBSTANTIELLE, d'être forme UNIQUE, d'être forme IMMATÉRIELLE et spirituelle de son corps, l'âme humaine les a communes avec toutes les autres espèces d'âmes. Examinons maintenant les trois sublimes prérogatives qui lui sont propres : 1° de ne pas être engendrée; 2° d'être libre, et 3° d'être immortelle, prérogatives qu'elle ne partage qu'avec les anges, et en quelque sorte avec Dieu lui-même. C'est le sujet des trois chapitres qui vont suivre.

DOUZIÈME CHAPITRE.

DE LA PREMIÈRE PRÉROGATIVE DE L'AME HUMAINE, OU DE SON ORIGINE, PAR L'IMMÉDIATE ACTION CRÉATRICE DE DIEU. MAGNIFIQUE DOCTRINE DE SAINT THOMAS, TOUCHANT LA GÉNÉRATION DE L'HOMME, ET RAPPORTS DE CETTE DOCTRINE AVEC LE DOGME DE LA CONCEPTION DU VERBE DE DIEU DANS LE SEIN DE MARIE.

§ 118. *L'âme humaine est la plus noble parmi toutes les âmes. On propose trois autres prérogatives, comme lui étant exclusivement propres, et dont la première est d'*ÊTRE DE CRÉATION DIVINE. — *Doctrine impie de Platon donnant une même origine à l'âme de l'homme et à l'âme de la brute.* — *Démonstration triomphante donnée par saint Thomas de la thèse: Que l'âme de la brute est engendrée.*

Au dernier rang, parmi les substances intelligentes, l'âme humaine est cependant, comme on l'a vu, la plus noble, la plus puissante, la plus parfaite parmi toutes les âmes, parmi toutes

les formes substantielles des composés naturels. Car, tandis que la forme des composés inorganiques n'accomplit que trois actes, que la forme ou l'âme végétative n'en exerce que six, et que la forme ou l'âme sensitive n'en exécute que neuf, seule l'âme humaine en réalise douze; elle seule vaut, à elle seule, toutes les autres formes, toutes les autres âmes; elle seule modifie la matière dans tous les sens; elle seule réunit la manière d'être de tous les êtres, elle seule vit à la fois de toutes les vies, car elle seule dispose à la fois de la vertu végétative des plantes, de la vertu sensitive des brutes et de la vertu intellective des anges et de Dieu.

Là ne se borne pas sa grandeur. Par la dignité de son origine et par l'excellence de sa nature, elle s'élève encore plus haut au-dessus de toutes les formes et de toutes les âmes unies à un corps, que par la variété et la richesse de ses actes et que par la puissance de ses opérations; car elle jouit de trois priviléges, tous propres à elle, et que ne partagent nullement les autres âmes; ce sont : 1° le privilége de ne devoir son être qu'à l'immédiate action créatrice de Dieu; 2° le privilége d'être libre de toute contrainte, de toute nécessité, et de disposer en maîtresse d'elle-même; et 3° le privilége de survivre à son corps : de manière qu'au lieu d'être enveloppée avec le corps dans son linceul de mort, c'est elle, au contraire, qui associe le corps à sa propre immortalité.

Voilà les trois grandes et sublimes prérogatives de l'âme de l'homme, qu'il nous reste à développer dans ce chapitre et dans les chapitres suivants, pour compléter notre TRAITÉ DE L'AME. Commençons par nous assurer de la première de ces prérogatives, puisque c'est à elle que sont liées, et c'est d'elle que découlent les deux autres; et prouvons que, tandis que, d'après l'économie que Dieu a établie pour la continuation de son action créatrice, les âmes des brutes et des plantes, aussi bien que toutes les formes substantielles, ne sont pas *créées*, mais *engendrées* par la vertu que Dieu a donnée à la créature, seule notre âme n'est pas *engendrée*, mais *créée*, seule notre âme est l'œuvre immédiate du Dieu créateur, et reçoit son être par CRÉATION.

On a vu combien la doctrine de Platon sur les idées est impie dans ses principes; elle ne l'est pas moins dans l'application qu'il en a faite aux formes des choses existantes. « Pour

Platon, dit saint Thomas, les formes unies à la matière, dans les composés naturels, ne dérivent que de formes *subsistantes sans la matière* et hors de la matière, se glissant dans la matière, et faisant *ce* composé, *ce* corps, par participation; car il disait : L'*homme*, aussi bien que le *cheval* et chaque être, subsistent immatériellement; et, en général, c'est de ces subsistances immatérielles que se forment *les* hommes, *les* chevaux et tous *les* êtres singuliers et sensibles. Cette formation n'a lieu qu'en tant que les susdites formes séparées s'impriment, en quelque sorte, sur la matière corporelle et y laissent leur ressemblance, par mode d'une espèce d'assimilation que Platon appelle *participation*. Ainsi, selon les platoniciens, les différentes séries des formes, unies à la matière, sont les copies de formes séparées de la matière; en sorte que la forme-cheval, séparée de la matière subsistante hors de la matière, et qui est la cause efficiente de tous les chevaux, est une chose bien distincte de la forme de chaque cheval. Au-dessus de cette même forme générale il y aurait aussi une vie générale qu'ils appelaient LE PAR-SOI-VIE, CAUSE DE TOUTE VIE, et de plus encore ils admettaient une forme qu'ils nommaient le PAR-SOI-ÊTRE, CAUSE DE TOUT ÊTRE (1). »

Encore si, par ce PAR-SOI-VIE, *cause de toute vie*, et par ce PAR-SOI-ÊTRE, *cause de tous les êtres*, ils avaient entendu DIEU : c'eût été proclamer la vérité fondamentale de tout ordre, de toute religion, de toute philosophie, vérité reconnue et admise par la foi universelle et constante de l'humanité; c'eût été parler en prophète le langage des Livres Saints, et faire vraiment du *Moïse*

(1) « Plato posuit formas, quæ sunt in materia corporali, derivari a formis « sine materia subsistentibus, per modum participationis cujusdam; pone- « bat enim hominem immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et si- « militer de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum « quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, « per modum assimilationis cujusdam, quam *participationem* vocabat. Et se- « cundum ordinem formarum ponebant platonici ordinem substantiarum sepa- « ratarum, puta quod una substantia separata est quæ est equus quæ est causa « omnium equorum : supra quam est quædam vita separata quam dicebant *per* « *se vitam* et causam omnis vitæ, et ulterius quamdam formam quam nomi- « nabant ipsum *esse*, causam omnis esse (I p., q. 65, art. 4). »

atticisant. Mais le PAR-SOI-VIE et le PAR-SOI-ÊTRE des Platoniciens n'étaient que de la même nature que leur PAR-SOI-HOMME et leur PAR-SOI-CHEVAL : *Per-se-homo, per-se-equus ;* c'étaient des subsistances existantes, indépendamment de Dieu, dans la matière (pour Platon aussi éternelle que Dieu) ; des subsistances distinctes de Dieu, étrangères à Dieu, et auxquelles Dieu était complétement étranger, et qui ne tenaient nullement de Dieu leur existence et leur être. Les trois formes donc, les trois âmes que Platon attribuait à l'homme, n'étaient pas plus des créations divines, que les âmes des animaux et des plantes, et que toutes les formes substantielles des composés naturels ; ce n'était que cette forme séparée de toute matière et subsistante en elle-même ; c'était le PAR-SOI-HOMME, s'introduisant furtivement dans le ventre de la femelle, se frottant au fœtus, et y laissant son empreinte, comme le cachet laisse la sienne sur la cire qu'il touche ; c'était le PAR-SOI-VIE et le PAR-SOI-ÊTRE, vivifiant l'homme et lui donnant trois différents modes d'être ou trois âmes. Pour Platon, Dieu n'était donc pour rien dans la création de l'âme ; c'était l'œuvre de ces substances immatérielles, de ces divinités de son invention, auxquelles ce philosophe attribuait le rôle de *former* tous les êtres existants, à l'entière exclusion du vrai Dieu. C'était aussi la doctrine de l'école de Zénon, et que les anciens appelaient LA SCÉLÉRATESSE DES STOICIENS : *Stoicorum flagitium.*

Avec la restauration de la philosophie païenne de Platon, dans ces derniers temps, cette immense erreur *de l'origine de l'âme humaine par des causes secondes*, s'est renouvelée dans bien des écoles chrétiennes. A de rares exceptions près, on y parle de l'âme intellective, comme si elle avait la même origine que l'âme sensitive.

Ignorante, superficielle et légère, la philosophie, même la moins mauvaise, qu'on enseigne de nos jours, n'attache qu'une importance fort secondaire à la question de l'origine de l'âme humaine. Mais la philosophie chrétienne s'en est sérieusement occupée. Et voici comment le grand athlète, le prince de cette philosophie, saint Thomas, a d'abord démontré que toutes les âmes purement sensitives ou végétatives, comme toutes les formes des composés naturels, sont directement produites par des

causes secondes, et ne tiennent qu'indirectement à la CAUSE PREMIÈRE. Notre lecteur sera bien heureux, nous en sommes sûr, de rencontrer, encore cette fois, dans saint Thomas, le philosophe profond, le grand dialecticien, le maître souverain de la science, qui n'affirme pas, mais qui prouve, venge, affermit toute vérité, par des démonstrations éminemment rationnelles, directes, tirées des principes éternels et de la nature même des choses.

« Certains philosophes, dit-il, ont affirmé que même les âmes sensitives des animaux sont créées immédiatement de Dieu. Nous n'aurions rien à dire contre cette doctrine, si l'âme sensitive de la brute était (comme l'âme intellective de l'homme) une chose *subsistante par elle-même*, et ayant en elle-même son être et son opération. Car l'origine de toute chose doit être conforme à sa manière d'être et d'opérer, et toute chose ayant l'être et l'opération *par soi* doit être supposée avoir commencé par soi. Or *commencer par soi*, c'est commencer en soi, et ne pas sortir d'autre chose qui soit, c'est commencer par création; ainsi toute chose *simple et subsistante par elle-même* ne peut naître que par création. Si donc l'âme sensitive était vraiment une chose subsistante par elle-même, et opérante elle-même, non-seulement on pourrait, mais on devrait admettre qu'elle n'est produite que par création. Mais l'hypothèse que l'âme de cette espèce ait *par soi* et *en soi*, et indépendamment du corps, son être et son opération, est fausse, et la preuve en est qu'elle se corrompt et périt avec le corps (1).

« Puisque donc l'âme des brutes n'est pas une forme *subsistante*, sa condition d'*être* est égale à la condition d'être de toutes les autres formes corporelles auxquelles n'est pas dû et ne peut convenir l'être *par soi*. Et qu'on ne dise pas *qu'elles sont*

---

(1) « Quidam posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ positio conveniens esset, si anima sensitiva esset *res subsistens*, habens *per se* « esse et operationem. Sic enim, sicut *per se* haberet esse et operationem, ita « *per se* deberetur ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri « nisi per creationem; sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per « creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva habeat esse « et operationem; non enim corrumperetur, corrupto corpore (I p., q. 118, « art. 1). »

par ces mêmes formes par lesquelles tous les *composés* subsistants *sont;* car elles ne *sont* que *pour* le composé, dans le composé, et avec le composé; et par conséquent elles doivent se produire d'une chose préexistante comme tout le composé lui-même (1).

« Et puisque tout agent générateur est et doit être semblable à la chose engendrée, et que ces composés sont corporels, il est de toute nécessité d'admettre qu'ils sont produits par des principes corporels, et que, par conséquent, les âmes sensitives, aussi bien que toutes les formes d'un ordre inférieur, reçoivent leur être par des agents, agissant corporellement, et faisant passer la matière de la puissance à l'acte, en vertu de quelque chose de corporel qu'ils ont en eux-mêmes: ce qui exclut toute idée de création (2). »

Voici donc comment, d'après saint Thomas, *sont faites* les âmes des brutes et celles des plantes : « Autant un agent est plus puissant, autant il peut étendre à une plus grande distance son action; comme autant un corps est plus chaud, autant il peut chauffer à une plus grande distance d'autres corps. Les corps inorganiques, inanimés et non vivants, et par conséquent naturellement inférieurs en puissance aux corps organiques, animés et vivants, engendrent bien, eux aussi, leurs semblables, mais par contact immédiat, par eux-mêmes, et non à distance ou par un intermédiaire quelconque : comme le feu engendre le feu par contact, immédiatement et par lui-même. Il en est autrement des corps animés et vivants; car, plus puissants que les corps inanimés et non vivants, ils engendrent leurs semblables, non-seulement immédiatement et par contact, mais encore médiatement ou par quelque moyen. Ils agissent *immédiatement* dans tout ce qui appartient à la nutrition, dans laquelle la chair pro-

---

(1) « Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo, ad modum « aliarum formarum corporalium : quibus *per se* non debetur esse; sed esse « dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis com- « positis debetur *fieri* (I p., q. 118, a. 1). »

(2) « Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam « anima sensitiva, quam aliæ hujusmodi formæ, producantur, in esse, ab ali- « quibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam, de potentia in « actum, per aliquam virtutem corpoream, quæ est in eis (*Ibid.*). »

duit immédiatement la chair. Et ils accomplissent *médiatement* l'œuvre de la génération; car cette œuvre ne se fait par l'âme de l'agent générateur, que *par* une certaine vertu active, passant de son âme dans la semence de l'animal ou de la plante: comme rien ne se fait instrumentalement que *par* une certaine vertu motrice, passant de l'agent principal dans l'instrument. Et de même qu'une chose, *faite instrumentalement*, tout en étant, dans le langage ordinaire, indifféremment attribuée tantôt à l'agent et tantôt à l'instrument, n'en est pas moins faite par la vertu motrice de l'agent; de même l'âme *engendrée*, tout en étant, dans le langage ordinaire, indifféremment attribuée tantôt à l'âme engendrant et tantôt à la vertu génératrice, n'en est pas moins engendrée par la vertu qui, de l'âme de l'agent générateur, dérive dans la semence (1).» C'est ainsi que toutes les âmes, celle de l'homme exceptée, sont engendrées et non pas *créées*. Car la vertu générative, qui est la même selon le genre, n'est pas la même selon l'espèce, dans les êtres générateurs. Elle s'y trouve plus ou moins puissante, selon que leur âme est plus ou moins parfaite. Et autant l'âme est plus parfaite, autant sa vertu générative est capable de produire de plus nobles effets. C'est ainsi que, tandis que la vertu générative de la plante, le plus imparfait des êtres générateurs, ne peut engendrer que la plante, et que la vertu générative de la brute n'engendre que la brute, seule la vertu générative de l'homme engendre l'homme (2).

---

(1) « Quanto autem aliquid agens est potentius, tanto potest suam actionem « distendere ad magis distans; sicut, quanto aliquod corpus est magis calidum, « tanto ardentius calefactionem producit. Corpora non viventia, quæ sunt in- « feriora, naturæ ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, « sed per seipsa: sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, « tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile, et sine medio et per « medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; « cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur « quædam virtus activa, ad ipsum semen animalis ac plantæ, sicut a principali « agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert « dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita « non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a « virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine (I p., q. 118, a. 1). »

(2) « Virtus generativa plantæ generat plantam; virtus vero generativa ani-

§ 119. *Magnifique doctrine de saint Thomas sur le mystère de la génération animale. — L'esprit est la vertu de la semence, derivé de l'âme. Toute forme supérieure détruit la forme inférieure et la remplace. — Différente manière dont le mâle et la femelle concourent à la génération. — C'est l'âme qui engendre l'âme sensitive et comment?*

Toutes les fois qu'il aborde une question importante, saint Thomas l'épuise; et non-seulement il met à l'abri de toute attaque la solution qu'il en donne, mais il l'enrichit d'explications de tout genre, et, en même temps qu'il en défend la vérité, il en facilite l'intelligence. En combattant il instruit, il donne du substantiel, du solide; il fait de la vraie philosophie. Voici, en effet, d'intéressants aperçus dont il a accompagné sa théorie sur l'origine des âmes, et les lumières qu'il a répandues sur l'un des plus grands mystères de la nature, la génération animale.

Ce qui est *commun* est dans le même rapport avec ce qui est *propre* et *déterminé*, que l'*imparfait* l'est avec le *parfait*; c'est pourquoi nous voyons que dans la génération de l'être animé, c'est l'animal qui est engendré d'abord, et puis l'animal devient *cet* animal, l'homme ou le cheval. C'est ainsi que l'aliment reçoit, au commencement de la digestion, une forme ou vertu commune qui le rend capable de s'assimiler à toutes les parties du corps en général, et ce n'est que lorsque la digestion est finie, que le même aliment transformé est déterminé à s'assimiler à cette partie du même corps en particulier (1).

« Cette vertu active, poursuit saint Thomas, qui, de l'âme de l'agent générateur, est passée dans la semence, n'est qu'une *certaine motion* de l'âme du même générateur et non pas son âme elle-même, ni une partie de son âme, à moins qu'on ne veuille appeler « partie de l'âme » la vertu, la puissance de

« malis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus ejus « generativa ordinatur ad perfectiorem effectum (I p., q. 118, a. 1, *ad* 1 *sec*.). »

(1) « Commune se habet, ad Proprium et Determinatum, ut Imperfectum ad « Perfectum. Et ideo videmus, quod, in generatione animalis, prius generatur « animal, quam homo et equus. Sic igitur et ipsum alimentum; primo quidem « accipit quamdam virtutem communem, respectu omnium partium corporis, « et in fine determinatur ad hanc partem (*Ibid*., art. 2). »

l'âme. La scie ou la hache n'ont pas en elles-mêmes la forme accidentelle qu'elles donnent au bois scié ou haché, mais seulement une certaine motion ou une disposition capable de produire cette forme dans le bois. De même la forme substantielle ou l'agent générateur n'a pas en lui-même l'âme de l'être engendré, mais seulement la vertu active de produire en lui cette forme ou cette âme Or produire dans un autre cette forme ou cette âme qui n'y était pas, c'est vraiment ENGENDRER. Il n'est donc pas plus nécessaire que cette vertu active ait un organe en *acte*, afin de produire l'âme nouvelle de l'être engendré, qu'il n'est nécessaire que la scie ou la hache aient un autre moyen, afin de donner au bois une forme accidentelle qu'il n'avait pas. Comme l'aptitude de la scie à scier n'est que dans une certaine forme qu'on a donnée au fer dont elle est formée, de même l'aptitude de l'agent générateur à engendrer n'est que dans un certain esprit renfermé dans la semence, et qui la rend spumeuse, ainsi que sa blancheur l'atteste.

« En outre, cet esprit est chaud, et cette chaleur lui vient de la vertu des corps célestes; car c'est aussi par cette vertu que les corps terrestres exercent leur action par rapport à la reproduction des individus de leur espèce. Et c'est précisément parce que l'esprit en question est le résultat de la vertu de l'âme de l'agent générateur, combinée avec les influences du ciel, que l'on dit : « L'homme est engendré par l'homme et par le soleil. » Quant à la chaleur élémentaire, elle ne concourt que comme un instrument avec la vertu générative, aussi bien qu'avec la vertu nutritive de l'âme (1). »

---

(1) « Virtus illa activa, quæ est in semine ex anima generantis derivata, est « quasi quædam *motio* ipsius animæ generantis, nec est anima aut pars animæ, « nisi in virtute : sicut, in serra vel securi, non est forma secti, sed motio quæ- « dam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod « organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est « spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo spiritu est quidam calor ex vir- « tute cœlestium corporum quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad « speciem. Et quia in hujusmodi spiritu convenit virtus animæ cum virtute « cœlesti, dicitur « Quod homo generat hominem et sol ». Calidum autem ele- « mentare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ sicut etiam ad virtutem « nutritivam (I p., q. 118, a. 2, *ad tertium*). »

Ainsi «la vertu active renfermée dans la semence n'est qu'une certaine impression, dérivant *de l'âme* de celui qui engendre. Cette vertu ne peut donc être plus puissante que l'âme même de laquelle elle découle : *Virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio, derivata ab anima generantis. Unde non potest esse majoris virtutis quam ipsa anima a qua derivatur.*

« Voici donc, dit toujours saint Thomas, comment, d'après l'opinion commune des physiologistes, les choses se passent dans la génération. La puissance génératrice de la femme est très-imparfaite, en comparaison de la puissance génératrice de l'homme. Par conséquent, de même que, dans la formation artificielle des choses, l'art plus grossier et d'une condition inférieure ne fait que disposer la matière, et l'art plus noble et d'une condition supérieure lui donne la dernière forme ; de même, dans la conception, la vertu génératrice de la femme fournit la matière, et la vertu active de l'homme fait de cette matière préparée le corps humain (1). »

Afin de rendre encore plus claire et plus satisfaisante cette doctrine sur la génération du composé animé, saint Thomas ajoute : « Dans les animaux parfaits, qui sont engendrés par l'accouplement, la vertu active est dans la semence du mâle ; la femelle ne fournit que la *matière*. Mais, puisqu'elle est en acte dès le premier instant, cette matière a, de toute nécessité, une forme, car rien de matériel n'est en acte que par une forme. C'est la forme ou l'âme *végétative*, œuvre de la vertu génératrice de la femelle, et par laquelle la femelle concourt, elle aussi, à la génération. On a vu que l'ACTE est *premier* ou *second;* que l'acte *premier* est l'ÊTRE ; le *second*, l'OPÉRATION. Dès le commencement, l'âme végétative ne se trouve, dans la matière fournie par la femelle, qu'à l'acte *premier*, à l'acte par lequel la matière est *cette* matière, à l'acte séparé de toute action, comme l'âme sensitive se trouve dans les animaux qui dorment. Elle ne

---

(1) « Potentia generativa in fœmina est imperfecta respectu potentiæ generativæ quæ est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, « ars autem superior inducit formam, sicut dicitur in 2 *Physic.*; ita etiam virtus generativa fœminæ præparat materiam ; virtus autem activa maris format « materiam præparatam (III p., q. 32, art. 4). »

passe à l'acte *second*, qui est l'opération, que lorsqu'elle commence à attirer les aliments; mais ce passage n'est, lui aussi, que l'œuvre de la vertu de la semence du mâle, qui transforme la matière sur laquelle elle opère. *Transformer* n'est que changer la forme d'un sujet. En s'attachant à la matière, fournie par la femelle, la vertu génératrice du mâle y détruit la forme ou l'âme végétative, et y substitue l'âme sensitive, parce que celle-ci est plus puissante que celle-là, et que, comme on l'a vu plus haut, en contact avec une forme et une puissance supérieure, et absorbée par elle, et transformée en elle, toute forme d'une puissance inférieure s'éteint et disparaît. »

« C'est, » dit encore saint Thomas, « que toute forme naturelle produit nécessairement l'opération qui lui est propre. « Elle ne peut donc se trouver ensemble avec la forme naturelle « de l'acte d'une forme contraire. Ainsi, par exemple, l'acte du « refroidissement ne peut coexister avec la chaleur, ni le mouvement de descente avec la légèreté, si ce n'est par l'acte violent « d'un agent extérieur (1). »

« Ce n'est pas, encore une fois, que la vertu de la semence du mâle soit elle-même âme sensitive; dans ce cas, ce serait l'âme sensitive de l'agent générateur qui deviendrait l'âme sensitive de l'être engendré; l'un et l'autre ne serait qu'une seule et même chose, et il n'y aurait pas de génération, mais *nutrition* et *accroissement*, car ce n'est que dans la nutrition et l'accroissement que les aliments deviennent une seule et même chose avec l'être nourri et augmenté. Mais la génération implique nécessairement la production d'un être *semblable* à l'agent générateur, mais distinct de lui. La vertu de la semence du mâle produit donc l'âme sensitive sans être âme sensitive elle-même (2). »

---

(1) « Forma naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem; « unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ, sicut « non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate mo- « tus descensionis, nisi forte ex violentia exterius moventis (I p., q. 74, art. 4). »

(2) « In animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in « semine maris. Materia autem fœtus est illud quod ministratur a fœmina. In « qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis; non quidem « secundum actum secundum, sed secundum actum primum : sicut anima sen-

« Une fois que, par la vertu du principe actif de la semence du mâle, l'âme sensitive s'est produite sur les ruines de l'âme végétative, dans l'être engendré, au moins quant à sa spécialité, elle commence à opérer. Or la spécialité de l'âme sensitive, et sa supériorité sur l'âme végétative, consiste en ce qu'elle peut, à elle seule, en accomplir les fonctions en dehors de celles qui lui sont propres comme âme sensitive. Ainsi donc c'est elle qui fait fonctionner tous les organes de la végétation et de la nutrition, jusqu'au développement complet et à la formation du corps. Il va sans dire que, dès l'instant où, par la production de l'âme sensitive, le fœtus a acquis la forme animale, la semence se dissout, la vertu active qu'elle renfermait cesse d'être, et avec elle l'esprit qui y était uni. Il en doit être ainsi, parce que cette vertu n'opère pas comme agent, mais comme instrument de l'âme de l'être générateur, et tout instrument cesse de fonctionner, dès l'instant où il a produit l'effet pour lequel il avait été mis en jeu (1). »

Une preuve sans réplique de la vérité : Que la génération est l'œuvre moins de la matière corporelle, que de la vertu génératrice que l'âme dépose dans cette matière, est celle-ci : « D'après la doctrine d'Aristote, suivie par tous les physiologistes, la semence génératrice ne résulte que du superflu des aliments pris par l'être générateur; *semen est superfluum alimenti.* Or, puisque l'homme se nourrit de végétaux et de la chair des brutes,

---

« sitiva est in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam « actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur a virtute quæ est in « semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ : non ita quod « ipsamet vis, quæ erat in semine, fiat anima sensitiva ; quia sic idem esset ge- « nerans et generatum, et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam « generationi (I p., q. 74, a. 4). »

(1) « Postquam autem, per virtutem principii activi quod erat in semine, « producta est anima sensitiva in generato, quantum ad aliquam partem prin- « cipalem, tunc jam ista anima sensitiva prolis incipit operari ad complemen- « tum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem « activa, quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente « spiritu, cui inerat. Nec hoc est inconveniens; quia vis ista non est principale « agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu jam pro- « ducto in esse (*Ibid.*). »

si la génération était le fait de la matière séminale *seule*, l'homme aurait plus d'affinité avec les végétaux et les brutes, *dont* il serait engendré, qu'avec ses parents *qui* l'ont engendré ; ce qui n'est, ni par rapport à la matière, ni par rapport à la forme de l'être humain. » De là ces conclusions de saint Thomas : « La ressemblance de l'être engendrant avec l'être engendré ne résulte pas de la *matière*, mais de la *forme* de l'agent qui engendre son semblable. — L'affinité ou la parenté ne tient pas à l'identité de la *matière*, mais à l'identité de la vertu de la *forme*, qui, des parents, est passée dans la matière du corps de leurs enfants (1). »

La voilà donc, cette magnifique doctrine de saint Thomas sur la génération, doctrine dont rien n'approche, même de loin, dans les physiologistes modernes. C'est pourquoi la génération est devenue un mystère incompréhensible de nos jours, tandis que, au temps des philosophes chrétiens, nos pères, elle ne l'était pas. En marchant sur les traces de saint Thomas, la philosophie chrétienne avait tout connu, tout expliqué, même ce qu'il y a de plus abstrait dans les sciences naturelles, et dont les modernes n'ont fait qu'augmenter l'obscurité et les mystères. De quel côté est donc le progrès?

On peut objecter qu'en admettant que c'est de l'âme, et non du corps de l'agent générateur, que la vertu séminale tient la puissance de produire l'âme sensitive ou végétative dans l'être engendré, il est toujours incompréhensible que l'âme produise l'âme ; car, de deux choses l'une : ou l'âme de l'agent générateur détache d'elle-même l'âme de l'engendré, et alors celle-là n'est pas simple, et, se morcelant par la génération, après avoir engendré plusieurs fois, elle devrait finir par se détruire elle-même ; ou elle ne détache pas d'elle-même l'âme qu'elle produit, et alors elle la fait de rien, elle la crée. Or l'une et l'autre chose est absurde.

En expliquant saint Augustin, saint Thomas a, en deux mots

---

(1) « Assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed pro- « pter formam agentis, quod generat sibi simile. Affinitas non attenditur se- « cundum materiam, sed secundum derivationem formæ. »

d'une immense portée, fait justice de cette objection : « Les raisons éternelles de l'Intellect divin, dit-il, non-seulement sont le type exemplaire des formes substantielles des choses créées, comme l'idée de l'architecte est le type exemplaire de la forme accidentelle de l'édifice qu'il construit; mais elles sont encore, en quelque sorte, les semences de ces mêmes formes, que la puissante parole de Dieu a déposées dans les choses qu'elle a créées. L'âme de celui qui engendre ne produit donc l'âme de l'engendré ni d'une portion d'elle-même ni du néant; mais, par *la vertu* du *mouvement* qui lui est propre, elle ne fait que développer ces semences divines déposées dans la matière corporelle, et les faire passer de la puissance à l'acte (1). C'est ainsi qu'à l'exception de l'âme intellective, qui est une création divine, par la génération toute âme produit d'autres âmes, et toute forme produit d'autres formes.

§ 120. *Belle et lumineuse démonstration donnée par saint Thomas de la thèse : Que seule l'âme humaine est créée immédiatement par Dieu. — Différentes phases du Fœtus humain. — Absurdité de l'hypothèse : Que la même âme, sensitive d'abord, devient intellective dans la suite. — Comment l'homme engendre vraiment l'homme, quoique son âme soit l'œuvre immédiate de Dieu.*

Ces principes posés, il a été facile à la philosophie dont il s'agit de prouver l'impossibilité que l'âme intellective de l'homme soit *engendrée;* et, partant, la nécessité absolue d'admettre qu'elle ne doit son origine qu'à l'immédiate et seule action créatrice de Dieu.

Voici la belle et profonde démonstration que saint Thomas a donnée de cette thèse. Le sujet en est de la plus haute métaphysique. Nous tâcherons de la rendre le plus clairement que possible :

« Tout ce qui *est,* en dehors de Celui qui est l'ÊTRE même, n'*est* pas de la même manière; mais autre est la manière d'*être*

(1) « A rationibus intellectus divini etiam formarum semina sunt rebus creatis « indita : ut, *per motum,* in actum educi possint (1 p., q. 65, art. 4, *ad se-* « *cundum*). »

de l'*accident*, autre celle de la *substance;* et, parmi les substances elles-mêmes, autre est la manière d'*être* de la substance, ne subsistant qu'*avec* une autre substance, et autre la manière d'*être* de la substance, subsistant par elle-même. Les *accidents*, ou la quantité et les qualités des êtres, ne *sont* que d'une manière fort *impropre;* car ils n'ont pas d'être propre à eux, mais seulement ils font que ce qui *est* soit, *par eux*, d'une manière plutôt que d'une autre; et ce n'est que fort improprement qu'ils sont dits : Des êtres (*entia*). Ainsi la blancheur, par exemple, n'est dite « un être (*ens*) » qu'en tant que, par elle, un corps, qui *est*, est blanc plutôt que noir. Les accidents sont donc des modifications de l'être, plutôt que des êtres véritables.

Les substances *sont* d'une manière tout à fait différente. Elles ne sont pas *dans* un *sujet*, comme les accidents : elles sont en elles-mêmes, elles subsistent, en quelque sorte, dans leur propre être et possèdent l'être. C'est pourquoi, seules, les substances sont de vrais êtres (*entia*), des êtres au sens propre et réel.

Mais les substances elles-mêmes varient, elles aussi, dans leur manière d'*être*. Les substances ou les formes substantielles qui ne subsistent qu'*avec* la matière, comme la forme substantielle des métaux avec la matière métallique, l'âme des plantes *avec* le corps végétal, et l'âme des brutes *avec* le corps animal, en partageant l'être de la substance à laquelle elles sont unies et *avec* laquelle elles *subsistent*, n'ont qu'un être propre partagé, un être propre par moitié; n'ont qu'un être propre dont elles ne peuvent jouir qu'en compagnie de la matière à laquelle elles se trouvent attachées.

Mais l'âme humaine, substance intelligente qui, tout en étant *dans* la matière (dans le corps), n'*est* pas *avec* la matière, parce qu'elle comprend ou opère *sur* la matière, *sans* la matière, subsiste toute seule en elle-même et par elle-même; elle a donc un être tout entier à elle seule, un être propre, un être qui sert de support au corps sans être partagé avec le corps; elle *est* proprement elle-même.

Or, comme c'est un canon certain de la vraie philosophie : Que la manière propre d'*opérer* d'un être, suit sa manière d'*être; operatio sequitur esse;* c'est aussi un canon, non moins certain, de la même philosophie : Que les choses qui se disent *faites*, diffè-

rent entre elles par la manière dont elles sont faites, autant que par la manière dont elles *sont*, et que, pour la chose qui se fait, la spécialité d'*être faite* suit fidèlement sa manière d'être ; *hoc modo alicui competit* FIERI, *sicut ei competit esse.* C'est parce que le *fieri* est la voie ou l'acheminement à l'être.

Ainsi donc, comme les accidents n'ont pas un *être* (*esse*) véritable, ils n'ont pas un véritable *fieri*, ou la véritable spécialité d'*être faits.* Ce n'est que fort improprement qu'on dit : « *faire* une statue, une table, une chaise. » Ces choses ne sont que des portions de matière : du bronze, du marbre, du bois, ayant reçu une forme *accidentelle* qu'elles n'avaient pas ; elles ne sont que la *même* matière différemment modifiée, et non des choses véritablement *faites.*

La spécialité d'ÊTRE FAITES (*fieri*) convient plus sérieusement aux formes substantielles, subsistantes *avec* la matière. Mais, comme elles n'ont l'être qu'*avec* la matière, elles n'ont non plus leur ÊTRE-FAITES (*fieri*) qu'*avec* la matière. Il est vrai que, comme on l'a vu déjà, ce sont au fond les formes substantielles qui produisent les formes substantielles. Mais, liées étroitement à la matière, par rapport à leur *être*, elles le sont aussi par rapport à leur *être-faites ;* elle ne sont donc faites qu'en compagnie d'une matière préexistante; elles ne sont faites que d'une subsistance composée avec la matière (*composita subsistentia fiunt*), comme elles ne *sont*, ne subsistent qu'*avec* la matière. Leur *fieri* n'est donc pas dégagé de toute matérialité, n'est donc pas complet, n'est donc pas absolu. Elles sont *produites* ou *engendrées*, mais en vérité elles ne sont pas véritablement *faites*, puisqu'elles n'apparaissent qu'à la suite et en compagnie de la matière, existante déjà sous une autre forme, ou de la matière déjà *faite ;* et ce qui *est fait* peut être modifié, transformé, transsubstantié, mais ne peut *être fait* de nouveau.

Au contraire, une forme substantielle, comme l'âme humaine, qui a son être à elle *dans* la matière, mais *indépendamment* de la matière ; une forme tout à fait dégagée de la matière, par rapport à son opération spécifique, et, par conséquent aussi, par rapport à son *être*, doit l'être aussi par rapport à son *fieri*. Elle ne peut sortir ni d'une substance préexistante corporelle, parce que, dans ce cas, elle serait d'une nature toute corporelle, ni

d'une substance préexistante spirituelle, parce que les substances spirituelles ne peuvent se métamorphoser mutuellement en d'autres substances, et que nulle substance spirituelle ne peut se partager et produire *d'elle-même* une autre substance spirituelle, distincte d'elle par la diversité de l'individualisation ; ni d'une substance immatérielle, agissant par un organe matériel, et *avec* la matière ; car une substance, agissant d'une telle manière, ne saurait produire qu'une forme immatérielle, unie à la matière et n'ayant l'être qu'*avec* la matière ; ne saurait produire qu'une âme telle qu'elle se produit par la génération, dans la plante, dans la brute et même dans l'homme, avant que l'âme intellective ne vienne en prendre possession. Elle ne saurait produire qu'une âme *végétative* ou *sensitive*, qui n'a *d'être* qu'*avec* la matière, et non l'âme *intellective*, qui ne dépend nullement de la matière, par rapport à son *être*. Afin donc qu'il y ait convenance, harmonie, homogénéité entre l'être de l'âme intellective et son *fieri*, ce *fieri* de notre âme ne doit pas avoir le moindre mélange avec la matière ; ce *fieri* de notre âme ne doit pas être l'œuvre d'une substance préexistante, la tirant de sa propre substance ; il doit être un *fieri* qui ne suppose rien avant lui, un *fieri* complet, absolu, un *fieri* résultant immédiatement de cette Voix toute-puissante qui dit au néant : « Que telle chose se fasse, *fiat*, et telle chose se fait : *Ipse dixit et facta sunt.* » Mais un tel *fieri*, c'est le *fieri* par création ; donc l'âme humaine n'a son origine que par création (1).

(1) « Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est ve-« rum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cum *fieri* sit via ad esse, hoc modo « alicui competit *fieri* sicut ei competit *esse*. Illud autem proprie dicitur *esse*, « quod habet ipsum esse quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ « proprie et vere dicuntur *entia*. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid « est ; et hac ratione *ens* dicitur. Sicut albedo dicitur *ens*, quia ea aliquid est « album ; et propter hoc accidens dicitur magis *entis* quam *ens*. Et eadem ratio « est de omnibus aliis formis *non subsistentibus*. Et ideo nulli formæ non sub-« sistenti proprie convenit *fieri*, sed dicuntur *fieri*, quod *composita subsi-« stentia* fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens ; unde sibi proprie « competit *esse* et *fieri*. Et quia non potest fieri ex materia præjacente, neque « corporali, quia sic esset naturæ corporeæ ; neque spirituali, quia sic substantiæ « spirituales invicem transmutarentur : necesse est dicere quod non fiat nisi per « creationem (*loc. cit.*). »

C'est la raison par laquelle, comme saint Thomas l'a fait remarquer (le cas du péché originel excepté), ce ne sont que les *accidents* individuels, appartenant aux dispositions de la nature, et nullement les accidents purement personnels qui, par la génération, se propagent des parents dans leurs enfants. Car ce ne sont que les accidents selon le corps, et nullement les accidents selon l'âme qui peuvent être transmis de père en fils (1).

En revenant ailleurs sur le même sujet, saint Thomas s'est encore exprimé dans ces termes :

« Il est impossible qu'une vertu active, qui est mêlée à la matière, étende son action au point de produire un effet immatériel (2). Or il est manifeste que le principe intellectif dans l'homme dépasse complétement la matière, puisqu'il accomplit une opération à laquelle le corps ne prend aucune part. Il est donc impossible que la vertu active de la semence de l'homme, qui est mêlée à la matière et repose dans la matière, produise le principe intellectif, principe en dehors, au-dessus et tout à fait dégagé de la matière.

« Il est vrai que la vertu résidant dans la semence n'opère que par le pouvoir de l'âme de l'agent générateur ; mais ce n'est qu'en tant que l'âme de l'agent générateur est l'acte ou la forme du corps, et qui se sert du corps dans son opération. C'est donc une opération corporelle ; tandis que, se faisant sans le corps, l'opération intellective n'a rien de corporel. Il est donc impossible que la vertu du principe intellectif, en tant que principe intellectif, découle de la vertu de la semence, mêlée à la matière et n'agissant qu'en compagnie de la matière (3). Et Aristote

---

(1) « Accidentia individualia, pertinentia ad naturæ dispositionem, propa« gantur in filiis, per generationem ; sed nullo modo accidentia pure *persona« lia*. Accidentia, secundum corpus, non autem accidentia secundum animam « possunt transfundi (I p., q. 27, art. 2). »

(2) Dans cet endroit, comme il est évident par tout le contexte, le mot *immatériel* est synonyme du mot *intellectuel*.

(3) « Impossibile est virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam « actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem « quod principium intellectivum in homine est principium transcendens mate« riam, habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo

a eu bien raison de dire : « Il est donc nécessaire de conclure « que, dans tout ce qui est l'homme, l'intellect seul vient du « dehors (1). »

« Et puisque tout être doit, comme on vient de s'en convaincre, avoir son origine en harmonie avec sa manière d'être, et que l'âme intellective, ne tenant pas du corps l'opération de sa vie spécifique, *est* une substance subsistant indépendamment du corps, son origine doit être aussi tout immatérielle et n'avoir rien de commun avec les opérations du corps; elle ne peut être l'œuvre de la génération charnelle de l'homme, mais l'œuvre de la création immédiate de Dieu. Ainsi donc, dire que l'âme intellective est engendrée par l'homme, c'est dire tout bonnement qu'elle n'est pas intellective, qu'elle n'a pas sa subsistance indépendamment du corps, et qu'elle doit cesser et s'éteindre par la corruption du corps; par conséquent, affirmer que l'homme n'a une âme intellective que par la génération, c'est formuler, ni plus ni moins, une hérésie (2); car, dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques*, il est dit : « Nous croyons que les âmes rationnelles n'ont pas leur origine par la semence dans l'union de deux sexes : *Animæ rationales non seminantur per coitum.* »

« Je sais bien, continue saint Thomas, que quelques-uns ont soutenu que les opérations vitales, qui s'accomplissent dans l'embryon, n'appartiennent pas à une âme à lui, mais à l'âme de la mère, ou bien à la vertu de la semence dont son âme sensitive

---

« impossibile est quod virtus quæ est in semine sit productiva intellectivi « principii. Similiter etiam quia virtus quæ est in semine agit in virtute animæ « generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso « corpore in sua operatione, in operatione autem intellectus non communicat « corpus. Ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest « a semine provenire (I p., q. 27, art. 2). »

(1) « Ideo relinquitur, intellectum solum de foris advenire (*Ibid.*). »

(2) « Similiter etiam, anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine « corpore, est subsistens, et ita sibi debetur esse et fieri; et, cum sit immate- « rialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creatio- « nem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam causari a generante, nihil aliud « est nisi ponere eam non subsistentem et per consequens corrumpi eam cum « corpore. Et ideo hæreticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum « semine (*Ibid.*). »

est l'œuvre. Mais l'une et l'autre de ces deux opinions est fausse, parce que les opérations vitales de l'être vivant, comme se *nourrir, grandir* et *sentir*, ne peuvent être l'œuvre d'un principe extérieur, et qu'il est de l'essence de tout être vivant de ne se mouvoir qu'en vertu d'un principe intrinsèque. Il faut donc tenir pour certain que l'embryon ne vit ni par l'âme de la mère, ni par la vertu permanente de la semence du père, mais par sa propre âme existante en lui ; seulement il faut toujours admettre que son âme, purement végétative d'abord, a cédé ensuite la place à l'âme sensitive, et que celle-ci a disparu à son tour, à l'arrivée de l'âme intellective, capable d'accomplir, à elle seule, toutes les fonctions des âmes qui l'avaient précédée dans le composé humain (1). »

Cette transformation successive du fœtus est un fait incontestable ; aussi ne la conteste-t-on pas. « Mais d'autres philosophes, poursuit saint Thomas, en ont tiré une conséquence erronée, elle aussi, au dernier point. Car ils prétendent que l'âme végétative demeure toujours dans l'embryon, même après que l'âme sensitive s'y est développée, et que l'une et l'autre gardent toujours leur place, même après l'arrivée de l'âme intellective ; que ces âmes s'y succèdent, comme l'une étant en puissance de recevoir l'autre ; et que, par conséquent, l'homme est un être à trois âmes distinctes, fonctionnant chacune, dans le cercle de son ressort, indépendamment l'une de l'autre. Doctrine absurde qui a déjà été réfutée (2) ; » et dont nous avons fait également justice plus haut (chap. VII et VIII).

« D'autres, continue le Docteur angélique, vont encore plus

---

(1) « Aliqui dixerunt, quod operationes vitæ, quæ apparent in embryone « non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris vel a virtute formativa quæ est in « semine ; quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse a « principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod « anima præexistens in embryone a principio quidem nutritiva est, postmodum « autem sensitiva, et tandem intellectiva (I p., q. 27, a. 2, *ad secundum*). »

(2) « Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem quæ primo in- « erat, supervenit alia quæ est sensitiva supra illam, iterum alia quæ est intel- « lectiva ; et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam : « quod supra improbatum est (*Ibid.*). »

loin. Pour ces philosophes, les trois âmes ne sont pas trois formes différentes et distinctes, mais une seule et même forme, une seule et même âme, qui, au commencement, n'est que purement végétative; qui, plus tard, *par le développement de la vertu séminale*, s'élève, restant toujours elle-même, à la hauteur des fonctions de l'âme sensitive; et qui, enfin, sans cesser d'être ce qu'elle est, devient intellective; seulement cette dernière transformation du *même* sujet ne se ferait pas par la vertu active de la semence virile, mais par la vertu d'un agent supérieur, Dieu, qui daigne venir l'éclairer d'une lumière du dehors. C'est ainsi qu'ils expliquent la sentence d'Aristote: « Que l'intellect vient de l'extérieur. » Mais cette doctrine est inadmissible par plusieurs raisons (1).

La première, c'est que nulle forme substantielle n'est capable de recevoir le plus ou le moins, sans cesser d'être ce qu'elle était. L'addition donc d'une plus grande perfection serait une forme d'une autre espèce, dans la série des formes, comme l'addition d'une unité à un nombre en fait un nombre d'une autre espèce, dans la série des nombres. Or il est possible qu'une même forme, selon les degrés de perfection et de puissance de *sa nature*, accomplisse les actes propres aux formes d'espèces différentes; mais il n'est pas possible qu'une forme, numériquement la même, passe d'une espèce à une autre, et change d'espèce. Par conséquent, comme l'âme de la brute n'est pas son ancienne âme végétative, élevée à la puissance de sentir, mais bien une forme nouvelle, qui y est survenue, plus parfaite que l'âme végétative, et par conséquent capable d'exécuter les actes de la végétation et de la sensation; de même l'âme de l'homme n'est pas son ancienne âme végétative, devenue sensitive plus tard et enfin intellective; mais elle est une nouvelle forme, des-

---

(1) « Alii dicunt, quod illa eadem anima, quæ primo fuit vegetativa tantum, « postmodum, per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut « ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, « non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agen- « tis, scilicet Dei, de foris illustrantis. Et propter hoc Aristoteles dicit quod in- « tellectus venit ab extrinseco: sed hoc stare non potest (I p., q. 27, a. 2). »

cendue d'en haut dans le composé humain, distincte des formes précédentes, par sa substance aussi bien que par sa nature et par son essence, plus parfaite qu'elles, et, dès lors, capable de se passer d'elles, puisqu'elle peut, à elle seule, exercer toutes leurs fonctions, aussi bien que sa fonction spécifique de comprendre (1).

La seconde raison de la fausseté de l'opinion du passage successif de la même âme par différentes espèces, c'est que, dans cette hypothèse, la génération de l'animal ne serait qu'un mouvement continu, procédant peu à peu de l'imparfait au plus parfait, semblable au mouvement qui a lieu dans toute altération ; et par conséquent il n'y aurait pas de véritable génération, car la génération implique que l'agent générateur produise, d'un seul acte, son semblable (2).

La troisième raison, c'est que, d'après la même hypothèse, le principe générateur ne ferait qu'ajouter une perfection nouvelle à l'ancienne forme, sans la faire disparaître ; car, trouvant la matière de l'embryon constitué en acte par sa forme végétative, il ne ferait que lui commuiquer la vertu sensitive, et, contre toutes les lois de la génération, il l'améliorerait donc, mais ne l'engendrerait pas. Il n'y aurait donc pas non plus de génération proprement dite, parce que la génération n'est que l'acte par lequel l'agent générateur donne à la matière une nouvelle forme, en faisant disparaître celle qu'elle avait (3).

---

(1) « 1° Quia nulla forma substantialis recipit magis vel minus, sed super-« additio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut superadditio unitatis « facit aliam speciem in numeris. Non est possibile ut una et eadem forma « numero sit diversarum specierum. »

(2) « 2° Quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, « paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione « (I p., q. 27, a. 2). »

(3) « 3° Quia sequeretur quod generatio hominis, ut animalis, non sit genera-« tio simpliciter, quia subjectum ejus esset ens in actu. Si enim a principio in « materia prolis est anima vegetabilis et postmodum usque ad perfectum pau-« latim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis, sine corruptione « perfectionis præcedentis, quod est contra rationem generationis simpliciter « (*Ibid., ad secundum*). »

La quatrième raison pour laquelle l'hypothèse de la transition de la même âme par différents degrés de perfection n'est point admissible, c'est que, dans cette hypothèse, de deux choses l'une : ou l'intelligence, que l'action divine ajouterait à l'âme sensitive préexistante, est quelque chose de *subsistant*, ou elle ne l'est pas. Si elle est quelque chose de subsistant, elle est, de toute nécessité, quelque chose d'*essentiellement* différent de l'âme sensitive et de l'âme végétative, parce que ces âmes ne sont pas *subsistantes*. Voilà donc l'homme, ayant en lui trois formes, trois âmes essentiellement différentes ; et nous voilà revenus à la doctrine absurde de la pluralité des âmes dans l'homme. Ou l'intelligence que Dieu donne à l'homme n'est pas une substance subsistante, mais seulement une perfection de plus accordée à son âme sensitive préexistante ; et, dans ce cas, l'âme humaine ne sortirait pas des conditions de l'âme sensitive ; mais, non subsistante comme elle, elle devrait, comme elle, partager la corruption du corps et finir avec le corps, ce qui n'arrive pas et ne peut arriver.

Nous ne nous arrêterons pas à l'opinion de ceux qui, pour expliquer l'existence de l'intelligence dans l'homme, ont recours à l'influence d'un seul et même intellect, se modifiant et se reproduisant lui-même de différentes manières dans les êtres intelligents, parce que cette opinion (essentiellement panthéiste) a été réfutée ailleurs (1).

« Ainsi donc la doctrine, conclut saint Thomas, qu'il faut retenir comme seule vraie, sur ce grave sujet, est celle-ci : Puisque la génération d'une chose n'a jamais lieu qu'à la suite de la corruption et de la destruction d'une autre chose, on doit absolument reconnaître que, dans l'homme, aussi bien que dans tous les autres êtres animés, à l'arrivée d'une forme plus parfaite,

---

(1) « 4° Quia aut id, quod causatur ab actione Dei, est aliquid subsistens, et « ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma præexistente, quæ non erat « subsistens ; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non « est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis, et sic ex « necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore, « quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui « ponunt unum intellectum in omnibus, quod supra improbatum est (*loc. cit.*).

la forme préexistante se corrompt et disparaît. Mais il faut reconnaître aussi que, dans la succession de ces différentes formes, la forme qui succède a toute la puissance de la forme qui l'a précédée, et même un autre degré de puissance de plus ; et que ce n'est que par cette destruction et cette génération multiples et successives de formes, que l'homme, aussi bien que tout autre être animé, parvient à sa dernière forme substantielle, par laquelle l'homme est homme, la brute, brute, et la plante, plante.

« La vérité de ce procédé de la nature se voit par les yeux, dans la génération des animaux qui naissent de la corruption. Comment donc la contester dans la génération de tous les autres êtres animés, qui se produisent de toute autre manière ? Ainsi, dans la génération de l'homme, la femelle fournit la matière, le mâle détruit le principe végétatif qui actualisait cette matière, et y crée la forme sensitive, par laquelle le fœtus commence non-seulement à sentir, ou à recevoir les impressions des substances qui l'entourent, sans leur matière, mais encore à végéter d'une manière plus parfaite, à se développer, à grossir, à s'organiser en corps humain ; car la formation du *corps de l'homme*, ainsi qu'elle a lieu dans le ventre de la mère, et telle qu'elle est exigée pour que *ce corps* soit apte à recevoir l'âme intellective, est l'œuvre de l'âme sensitive que la vertu générative de l'homme a produite. Autrement l'homme ne reproduirait pas son semblable et l'homme n'engendrerait pas l'homme. Et lorsque cette œuvre de l'organisation du *corps humain* ou l'œuvre de la génération est achevée, Dieu crée et unit à ce composé, ainsi organisé, sa dernière forme, qui, faisant disparaître les formes précédentes, continue à en exercer, à elle seule, toutes les fonctions, avec la faculté d'entendre de plus, et elle est, en même temps, intellective, sensitive et végétative (1).

---

(1) « Ideo dicendum : quod, cum generatio unius sit semper corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris ; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habet prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine

«Et qu'on ne dise pas, ajoute le Docteur angélique, que, lorsqu'il s'agit d'un composé substantiel de matière et de forme, le même agent, qui actualise la matière, donne la forme; et que, par conséquent, la même vertu de la semence, qui organise le corps, doit aussi produire l'âme intellective de l'homme. Parce qu'en supposant divers agents, dont l'action soit dirigée au même but, rien ne les empêche de concourir, par différents modes, à la formation d'un même composé : pourvu qu'on attribue à l'agent d'une vertu supérieure l'acte de donner la dernière forme, et que l'on réserve à l'agent d'une vertu inférieure l'acte de disposer d'une certaine façon la matière. Cela n'a-t-il pas lieu dans la génération des brutes, dans laquelle la semence de l'agent ne fait par elle-même que disposer la matière, et c'est par la puissance de l'âme sensitive du même agent que la semence produit la forme sensitive? Pourquoi donc, lorsqu'il s'agit de la génération de l'homme, les rôles ne sauraient-ils être divisés de manière à ce que l'homme, agent d'une vertu inférieure, en organisant complétement par la vertu générative le fœtus, ne fasse que disposer la matière, et que Dieu se réserve à lui l'acte de donner la forme suprême, l'âme intellective? N'est-il pas évident, après tout ce qui a été dit jusqu'ici, que toute la nature corporelle n'agit que comme instrument de la vertu spirituelle, et spécialement de Dieu? Rien ne s'oppose donc à ce que, dans la génération de l'homme, la formation du corps soit l'œuvre d'une vertu corporelle, et que la création de l'âme ne soit que l'œuvre de Dieu seul (1).»

« quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefa-
« ctione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo
« in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis
« formis præexistentibus (I p., q. 27, a. 2).

(1) « Si sunt multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis
« pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertin-
« gere solum ad aliquam materiæ dispositionem, sicut virtus seminis disponit
« materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manife-
« stum est autem ex præmissis, quod tota natura corporalis agit ut instrumen-
« tum spiritualis virtutis et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quod formatio
« corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima vero intellectiva sit a solo Deo
« (*Ibid., ad tertium*). »

§ 121. *L'âme n'est créée qu'au même instant où elle est unie au corps. — Réfutation de quelques objections contre la thèse de son origine par création. — La doctrine qu'on vient d'établir sur la génération est confirmée par l'Écriture.*

Non-seulement notre âme est l'œuvre immédiate de la puissante bonté du Dieu créateur, mais elle n'est tirée du néant qu'au même instant où elle est unie au corps. « Car c'est une grande erreur, dit saint Thomas, d'affirmer, comme l'ont fait certains philosophes : « Que les âmes humaines ont été créées, « en même temps que les anges, en compagnie des anges, au « commencement du monde. » Et voici la preuve, donnée par le même docteur, de la fausseté de cette opinion : « Ce serait d'abord admettre qu'il n'existe qu'un rapport purement *accidentel* entre l'âme et le corps; parce que, créées subsistantes comme les anges, dès l'origine des choses, les âmes humaines ne pourraient dans la suite être incorporées que dans une intention et pour une cause étrangères à leur création primitive ou à leur nature. Mais, s'il ne convient que d'une manière *purement accidentelle* à l'âme d'être unie au corps, de deux choses l'une : ou l'homme, résultant d'une telle union, ne serait pas *naturellement* mais *accidentellement* l'homme; ou l'homme ne serait qu'âme : ce qui est faux.

«Ce n'est pas tout : des âmes, créées *complètes*, hors du corps, et sans aucune destination *naturelle* au corps, ne sauraient être incorporées que malgré elles; cette incorporation serait contraire à leur nature; ce ne serait que l'effet d'une violence qu'on leur ferait; ce ne serait qu'un châtiment, qui devrait les rendre tristes. Mais c'est là tout bonnement l'hérésie d'Origène, qui a soutenu que les âmes humaines ne sont unies au corps qu'en punition de leurs péchés (1). »

---

(1) « Aliqui posuerunt animas hominum simul a principio, cum angelis « creatas. Sed hæc opinio est falsa. 1° Quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animæ uniri corpori, sequeretur quod homo, qui ex ista unione « constituitur, esset homo per *accidens*, vel quod anima esset homo : quod falsum est. 2° Sequeretur quod, præter voluntatem ipsius, corpori unitur, et

D'autres objectent : « Que si c'est Dieu qui crée immédiatement l'âme humaine, ce n'est pas l'homme qui reproduit son semblable ; et il n'y a pas de vraie génération de l'homme par l'homme. » Mais, encore une fois, pour qu'il soit vrai que l'homme reproduise son semblable et qu'il engendre vraiment l'homme, il n'est pas nécessaire qu'il lui transmette la forme intellective ; mais il suffit que, par sa vertu génératrice, l'homme donne au fœtus humain un organisme capable de recevoir une telle forme et qu'il ne puisse être la matière que d'une âme intellective. Or c'est là ce qui arrive par la génération de l'homme. C'est donc vraiment l'homme qui engendre l'homme (1).

Enfin, d'autres disent « que, si toutes les fois que l'acte de la génération a lieu, Dieu concourait par la création immédiate de l'âme à toutes les générations humaines, il coopérerait au péché des adultères, ce qui n'est pas digne de Dieu. » Mais c'est confondre deux actions bien distinctes, qui ont lieu dans la génération des adultères : l'une, naturelle, et l'autre, morale ; l'une, qui se fait conformément aux lois générales de la création, l'autre, qui se fait contrairement aux lois particulières de la famille humaine. En donnant des enfants, même aux adultères, Dieu ne concourt qu'à l'œuvre de la nature, qui est bonne ; mais il ne concourt pas à l'acte d'une concupiscence désordonnée, qui est mauvais, qu'il défend, qu'il condamne et qu'il punit (2).

Nous avons constaté ailleurs ce fait que, de même que toute philosophie qui se met en dehors de toutes les traditions et des croyances de l'humanité, la philosophie des Arabes du moyen âge s'était, elle aussi, partagée en deux écoles : l'école matérialiste, par laquelle tout se fait par la matière, et dont le dernier

---

« præter ejus naturam ; et ideo oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente ; et sic erit pœnalis et tristis. Quod est secundum errorem Origenis, qui « posuit animas incorporari propter pœnam peccati (I p., q. 27, a. 2, *ad tertium*). »

(1) « Homo generat sibi simile, in quantum, per virtutem seminis ejus, disponitur materia ad susceptionem talis formæ (*Ibid.*, *ad quartum*). »

(2) « In actione adulterorum, id quod est naturæ, bonum est ; et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est ; et huic Deus « non cooperatur (*Ibid.*, *ad quintum*). »

mot est l'athéisme ; et l'école idéaliste, pour laquelle tout se fait par Dieu, et dont le dernier mot est le panthéisme. Ainsi donc, tandis que, pour la première de ces écoles, Dieu n'était pour rien dans l'existence de l'âme humaine ; pour la seconde, non-seulement l'origine, mais la substance même de l'âme humaine était divine, était une parcelle de la substance de Dieu. On vient de voir comment saint Thomas a renversé la première de ces erreurs ; maintenant voici comment il a réfuté la seconde :

« C'est un fait incontestable, dit-il, que l'âme humaine jouit de *diverses* facultés ; que tantôt elle n'est intelligente qu'*en puissance*, et que tantôt elle l'est en *acte*, et qu'elle emprunte en quelque sorte aux choses extérieures sa science. Or tout cela répugne à la nature de Dieu. Car Dieu est un Acte pur, ou l'être qui est tout entier et toujours en *acte*, qui n'emprunte rien à personne, ne reçoit rien de personne, et qui n'admet pas en lui la moindre *diversité*. » Mais, si la nature de l'âme est infiniment différente de celle de Dieu, il est évident que Dieu et l'âme sont deux êtres infiniment différents, et que l'âme est une substance tout à fait distincte de la substance de Dieu (1).

« Cette erreur, poursuit le Docteur angélique, est née des deux différents systèmes, sur les principes des choses, qui avaient partagé en deux nuances différentes l'ancienne école de Platon. Les philosophes de la première de ces nuances étaient ceux qui, ne sachant faire de la philosophie, sur l'origine des êtres, qu'à l'aide de leur imagination, ne reconnaissaient que le corps comme premier principe de tout ce qui est. Dieu n'était donc pour ces philosophes (y compris Platon lui-même, pour qui Dieu était rond) qu'un grand corps, duquel étaient sortis tous les autres corps. Et puisque, pour ces mêmes philosophes, l'âme humaine était de la même nature que ce grand corps, elle était nécessairement de la même substance que Dieu. Cette grossière erreur a été plus tard renouvelée par les manichéens ; car leur Dieu n'é-

(1) « Anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quo- « dam modo a rebus acquirit, et habet diversas potentias. Quæ omnia aliena sunt « a Dei natura, qui est actus purus ; et nihil ab alio accipiens, et nullam in se « diversitatem habens (I p., q. 90, art. 1). »

tait autre chose qu'une certaine lumière corporelle, et l'âme humaine n'était ni plus ni moins qu'un rayon de cette même lumière, renfermé dans le corps de l'homme (1).

« La seconde nuance de l'Académie, dédaignant ces platitudes, s'éleva jusqu'à admettre, comme principe des choses, une substance incorporelle, mais toujours unie au corps comme *forme* de ce corps. Varron appartenait à cette école, car, au témoignage de saint Augustin, le dieu de Varron n'était que l'âme du monde, gouvernant le monde par le regard, le mouvement et la raison. Et, puisque l'homme est une petite partie du monde, les philosophes de la nuance dont il s'agit n'hésitèrent pas à faire de l'âme humaine une petite partie de la grande âme du monde. C'est que ces prétendus philosophes spiritualistes n'ont rien compris à la diversité des degrés de puissance et de perfection des substances spirituelles, et qu'ils n'ont su distinguer les propriétés de l'esprit que selon les propriétés du corps. Mais tout cela n'est qu'un amas d'hypothèses impossibles, d'affirmations absurdes, qui n'ont besoin que d'être exposées pour être réfutées. Il est donc manifestement faux que l'âme humaine soit de la même substance de Dieu (2).

---

(1) « Hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquo-« rum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem « transcendere non valentes, nihil præter corpus, esse posuerunt. Et ideo « Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse « principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod di-« cebant esse principium; per consequens sequebatur quod anima esset de « substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi Deum esse lucem « quamdam corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse « posuerunt, corpori alligatam (I p., q. 90, art. 1). »

« (2) Secundo vero, processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum « esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. « Unde et Varro dixit quod Deus est anima, mundum intuitu vel motu et ra-« tione gubernans, ut narrat Augustinus (*de Civit. Dei*, lib. VII, c. 6). Sic igitur « illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est « pars totius mundi : non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiri-« tualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctionem corporum. Hæc « autem omnia sunt impossibilia. Unde manifeste falsum est quod anima sit de « substantia Dei (*Ibid.*). »

« Mais l'âme humaine, reprenaient les partisans de cette erreur, n'est-elle pas une *forme* simple, une forme qui actualise le corps sans le concours du corps? Et, dès lors, n'est-elle pas aussi un acte pur comme Dieu? Pourquoi donc ne saurait-elle être de la même nature, de la même substance que Dieu? » Il est vrai, répondait saint Thomas, que l'âme humaine est forme simple selon sa nature, mais elle n'est pas à elle-même son propre être. Elle n'est qu'un être par participation; elle n'a pas toujours été; elle est passée du non-être à l'être, de l'état de pure *puissance*, à l'état d'*acte*, par une vertu étrangère, par la vertu de Dieu. Elle n'est donc pas un acte pur, elle est à une distance infinie de l'essence, de la nature de Dieu; elle ne peut donc être ni une émanation ni une partie de la substance de Dieu (1).

Quelques philosophes chrétiens, qui avaient trempé dans la même erreur, cherchaient à s'appuyer sur le passage de la Bible où il est dit que Dieu ne donna à l'homme l'âme qui le fit vivre, qu'en soufflant sur sa figure: *Insufflavit in faciem ejus spiraculum vitæ* (GENES., II). « Or celui qui *inspire*, disaient-ils, transmet hors de lui quelque chose de sa propre substance. Donc, souffle de Dieu, l'âme humaine est de la substance de Dieu. » Mais cette preuve, reprenait à son tour saint Thomas, ne prouve rien. « D'abord, Dieu n'ayant pas de corps, il est absurde de prendre dans un sens *corporel* le mot *inspira* de la Bible. *Inspirer*, pour Dieu, n'est autre chose que faire l'esprit, ou créer l'esprit, et non partager son propre esprit. Ensuite il est faux qu'inspirer, même corporellement, ne soit qu'envoyer hors de soi quelque chose de sa propre substance; car le composé vivant n'aspire et ne respire que l'air, qui est une substance différente et étrangère à sa propre substance (2). »

Il n'est pas moins absurde d'affirmer, comme d'autres philo-

---

(1) « Et si anima sit forma simplex, secundum suam essentiam, non tamen « est ipsa suum esse; sed est ens per participationem; et ideo non est actus « purus, sicut Deus (I p., q. 90, a 1). »

(2) « Inspirare non est corporaliter accipiendum; sed idem est Deum *inspi-* « *rare*, quod *spiritum facere*. Quamvis homo, corporaliter spirans, non « emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea (*Ibid.*). »

sophes l'ont fait, que les âmes humaines soient l'œuvre d'autres substances créées, de certains esprits supérieurs, des anges. Cette hypothèse présente sa réfutation dans les termes mêmes qui l'énoncent. Des substances, *créées* elles-mêmes, ne peuvent rien créer hors d'elles-mêmes. Car comment des substances qui n'ont pas l'être par elles-mêmes pourraient-elles le donner, et créer d'autres substances? Il n'y a que Dieu qui puisse créer ou donner le premier être, et faire que ce qui n'était pas soit. Ce n'est uniquement le propre que du *premier* Agent d'agir sans précédent, ou sans avoir besoin de rien qui serve de base à son opération. Quant aux agents *seconds*, ils ne peuvent jamais agir que sur des sujets existants par la vertu de l'Agent premier : autrement ils ne seraient pas des agents seconds, mais des agents premiers, eux aussi. Or celui qui agit sur un sujet existant n'agit qu'en le *transmuant*. Par conséquent, les agents seconds n'opèrent qu'en donnant de nouvelles formes à ce qui est. Seul, Dieu, qui est le premier Agent de tout, agit sans sujet préexistant, ou en donnant le premier être aux choses, ou en les créant. Or, puisque l'âme rationnelle ne peut être produite par la transmutation d'une matière en sa substance, mais doit surgir, pour ainsi parler, tout d'un bloc, de rien, elle n'est et ne peut être produite qu'immédiatement de Dieu, et créée par lui (1).

L'économie de la puissance du Créateur, pour la reproduction des choses créées, que nous venons d'exposer, se trouve, enfin, clairement indiquée dans ces remarquables passages de l'histoire de la création : « Et Dieu dit : Que la terre produise l'herbe vivante, « *faisant sa semence,* et l'arbre fruitier, portant le fruit, selon son « genre et dont la semence se trouve en lui-même. Et il fut fait « ainsi. *Et ait : Germinet terra herbam virentem, et facientem « semen, et lignum pomiferum, facientem fructum, juxta genus « suum, cujus semen in semetipso sit. Et factum est ita* (*Gen.*, I).

---

(1) « Solus Deus potest creare, quia solius primi agentis est Agere, nullo præ- « supposito; cum agens secundum præsupponat semper aliquid a primo agente. « Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando, et ideo « nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et « quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus mate- « riæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate. »

Dieu dit aussi : « Que la terre produise l'âme vivante dans son « genre, les juments, les reptiles et toutes les bêtes de la terre, « selon leurs espèces. Et il fut fait ainsi. *Dixitque Deus : Pro- « ducat terra animam viventem in genere suo, jumenta et repti- « lia, et bestias terræ, secundum species suas* (*Gen.*, I.)... Je vous « ai donné toute herbe portant sa semence sur la terre, et tous « les arbres ayant en eux-mêmes la semence de leur genre, pour « votre aliment, aussi bien que pour l'aliment de tous les *êtres « animés* de la terre, de tous les oiseaux du ciel, et de tous les « êtres qui se meuvent eux-mêmes et qui ont en eux-mêmes « une âme vivante. *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem « semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis « sementem generis sui, ut sint vobis in escam; et cunctis ani- « malibus terræ, omnique volucri cœli, et universis quæ moven- « tur in terra, et in quibus est anima vivens* (*Ibid.*). »

Enfin, après la création des animaux aussi bien que du premier couple humain, Dieu leur aurait dit : « Croissez et multi- « pliez-vous, et remplissez la terre. *Crescite et multiplicamini, « et replete terram* (*Ibid.*). » Mais, en revenant sur la création de l'homme en particulier, l'historien sacré a dit : « Le Seigneur « Dieu forma l'homme du limon de la terre; et il répandit sur « son visage le souffle de la vie, et l'homme devint une âme vi- « vante. *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ, et « inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo « in animam viventem* (*Ibid.*, II). »

Il résulte manifestement de ces passages : 1° que la plante, la brute et l'homme, ont *en eux-mêmes* la vertu de reproduire leur semblable ou d'engendrer des individus de leur espèce; 2° que cette vertu est l'effet de la parole toute-puissante que Dieu prononça à l'origine du monde, et par laquelle il déposa, dans toutes les créatures vivantes, la *semence de la vie* et de l'être qu'elles transmettent à leurs semblables; et puisque la parole de Dieu n'est que l'expression de ses raisons éternelles, c'est par les raisons éternelles de Dieu que, comme saint Thomas vient de nous le dire, toute semence de génération se trouve dans tout être générateur; 3° que tout être engendrant engendre, lui, et non pas un autre, par un principe intrinsèque et intime à lui, et non par un principe hors de lui; 4° qu'*engendrer* étant *produire un*

être vivant, en lui donnant une forme vivante, ou l'âme, qui est la vie, tout être qui engendre, par cela même que c'est lui et que c'est par une vertu à lui qu'il engendre, est aussi l'auteur immédiat de la forme vivante ou de l'âme de l'être engendré, et qu'en engendrant, tout animal produit des âmes sensitives, comme toute plante produit des âmes végétatives ; 5° enfin, que, seule, la génération de l'homme par l'homme offre une exception à cette loi générale ; c'est-à-dire que l'homme n'engendre l'homme qu'en communiquant à la matière, fournie par la femme, l'âme sensitive, par laquelle cette matière devient le corps parfait de l'homme engendré, et qui, ayant accompli son rôle, disparaît à l'arrivée de l'âme intellective, venant du dehors : en sorte que, tandis que toute âme vivante des brutes et des plantes vient de la terre (*producat terra animam viventem*), seule, l'âme humaine vient du ciel ; seule, l'âme intellective, parmi les formes vivantes, ne germe pas de la semence virile, mais est un souffle divin, une création immédiate et un don ineffable de Dieu.

§ 122. *Importance du dogme de la vérité de l'humanité de* Jésus-Christ. — *Dans le mystère de l'Incarnation, le Naturel a dû se trourer à côté du Surnaturel, puisque* Jésus-Christ *a été vrai homme, ausi bien que vrai Dieu. La doctrine de saint Thomas sur la génération, appliquée à l'explication de ce mystère.*

La preuve la plus éclatante de la vérité de cette doctrine de la vraie philosophie, touchant la génération de l'homme et l'origine divine de son âme, est que, par cette doctrine, on peut facilement se rendre compte de la doctrine de la vraie théologie, touchant la génération temporelle du Fils de Dieu, la maternité et la virginité de sa divine Mère.

Voici, en effet, le parti que saint Thomas a su tirer de sa propre théorie sur la génération humaine, pour anéantir les sophismes à l'aide desquels le souffle impur des hérétiques a osé vouloir obscurcir l'éclat, la grandeur, la pureté du mystère de l'Incarnation, et que les modernes incrédules, non moins audacieux, mais plus grossiers que les anciens, ont renouvelés et répètent à chaque instant de nos jours. Notre lecteur ne sera pas fâché de se convaincre encore davantage, par ce rap-

prochement, de l'importance de la philosophie scolastique, dans ses rapports avec le dogme catholique, et d'avoir sous ses yeux la démonstration philosophique du plus consolant des mystères chrétiens. Car, lors même qu'elle n'est pas funeste, toute philosophie qui ne conduit pas à la religion et qui ne sert pas à l'expliquer, à la faire aimer et à la répandre, ne vaut rien.

ÊTRE SINGULIER ET UNIQUE, comme il s'est appelé lui-même, ÊTRE SINGULIER ET UNIQUE dans son mystérieux passage sur la terre, afin d'y prendre son humanité (*Singulariter sum ego, donec transeam*, *Psal.* 140), le Verbe éternel a dû être vrai homme, mais il a dû être conçu et naître d'une manière différente de celle des autres hommes. Si tout, dans sa conception, avait été naturel et humain, Jésus-Christ n'aurait été qu'un homme comme les autres, et il ne serait pas vrai Dieu; mais si tout, au contraire, dans cette conception, avait été surnaturel, miraculeux et divin, Jésus-Christ serait demeuré Fils de Dieu seulement, et il ne serait pas vrai homme.

Mais si Jésus-Christ n'a pas été vrai homme, il n'y a pas eu d'incarnation, car l'incarnation n'est que l'union personnelle de la personne divine du Verbe avec la nature humaine. S'il n'y a pas eu d'incarnation, il n'y a pas eu de rédemption. S'il n'y a pas eu de rédemption, il n'y a pas eu de péché originel. S'il n'y a pas eu de péché originel, l'homme tient de sa nature toutes les contradictions et les imperfections de son être. S'il en est ainsi, l'homme n'est pas l'œuvre de Dieu; Dieu n'est pas créateur, et n'est pas Dieu.

On comprend par là pourquoi l'hérésie a toujours combattu, avec un zèle égal, la vérité de la divinité et la vérité de l'humanité de Jésus-Christ, et pourquoi la vraie philosophie des Pères et des Docteurs de l'Église a défendu avec un zèle égal cette double vérité.

La conception de l'Homme-Dieu devait donc avoir à la fois quelque chose de divin et quelque chose d'humain : elle devait, sous un rapport, ressembler à la conception de tous les hommes, afin que le Sauveur fût vrai *Fils de l'homme;* et, sous un autre rapport, s'en éloigner, la surpasser infiniment en grandeur et en perfection, afin que ce Fils de l'homme fût le vrai Fils de Dieu, et que s'accomplît la prophétie : Que sa génération tem-

porelle aurait été aussi mystérieuse et ineffable que sa génération éternelle. *Generationem ejus quis enarrabit?* (*Isa.*)

Or ce qui devait être a été. « La naissance temporelle, » dit saint Jean de Damas, « par laquelle Jésus-Christ est venu au « monde pour notre salut, a été comme la nôtre, et au-dessus « de la nôtre. Elle a été comme la nôtre, parce qu'il est né vrai « homme du sein d'une femme, et après le temps qui sépare la « conception de la naissance de l'homme. Elle a été au-dessus « de la nôtre, parce que son corps n'a pas été l'œuvre de l'hom- « me, mais l'œuvre du Saint-Esprit et du concours de la sainte « Vierge, au-dessus des lois des conceptions ordinaires. » « Ainsi donc, » reprend saint Thomas, en rapportant ce texte, « ainsi donc la conception et la nativité du Seigneur ont été « tout à fait *naturelles* de la part de la mère, et tout à fait « *surnaturelles* de la part du Saint Esprit. Par conséquent, de « même que le concours de la sainte Vierge n'a pas empêché « l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, de même l'opération « miraculeuse du Saint-Esprit n'a pas empêché la sainte « Vierge d'être la vraie mère naturelle de Jésus-Christ (1). »

« C'est, » dit toujours saint Thomas, « que le corps du Seigneur n'a pas été apporté du ciel, comme l'a affirmé l'hérésiarque Valentin, mais qu'il a été pris et formé du sang le plus pur de la Vierge même; et qu'il n'en faut pas davantage pour qu'une femme soit vraiment la mère de son fils. La bienheureuse Vierge est donc vraiment la mère de Jésus-Christ (2). »

---

(1) « Dicendum quod, sicut Damascenus dicit, *Nativitas temporalis, qua « Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secun- « dum nos : quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis « debito; super nos autem : quoniam non ex semine, sed ex Spiritu Sancto et « sancta Virgine, supra legem conceptionis.* Sic igitur ex parte matris nati- « vitas illa fuit naturalis, sed ex parte operationis Spiritus Sancti, fuit miracu- « losa. Unde B. Virgo est vera et naturalis mater Christi (III p., q. 35, art. 3). »

(2) « Beata Virgo est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim corpus « Christi non est de cœlo allatum, sicut Valentinus hæreticus posuit, sed de « Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum, et hoc « solum requiritur ad rationem matris; unde B. Virgo vere est mater Christi « (*Ibid.*). »

C'est sur la vérité de cette thèse que repose la vérité du mystère de l'incarnation; car, l'homme n'étant engendré, par la vertu active du père, que du sang de la mère, si le corps du Seigneur n'a pas été formé par le Saint-Esprit du sang très-pur de Marie, mais de sa chair ou d'une autre partie de son corps, comme Ève a été formée d'une côte d'Adam, la sainte Vierge n'a pas concouru *naturellement*, comme toute autre mère, à la génération de ce divin corps; et alors rien n'aurait été naturel, mais tout aurait été surnaturel et miraculeux dans cette génération ineffable. N'ayant pas été formé de la même *matière* dont sont formés tous les corps humains, le corps de Jésus-Christ ne serait pas un corps humain véritable; le Seigneur Jésus ne serait pas né d'une femme; il ne serait pas vrai homme.

Il est vrai que plusieurs Pères de l'Église, le vénérable Bède entre autres, disent que le Verbe éternel n'a pris sa chair réelle que DE LA CHAIR MATERNELLE : *Carnem suam non aliunde, sed materna sumpsit ex carne.* Mais par cette manière de s'exprimer, reprend saint Thomas, ces Docteurs n'ont pas entendu parler de la *chair* proprement dite, mais de la *chair en puissance*, c'est-à-dire *du sang;* car le sang de la femme, qui sert à la génération, n'est que la *chair en puissance;* et, dans ce sens, le sang est chair. Par conséquent ils n'ont pas dit que la matière du corps du Seigneur fût la chair et non le sang de la sainte Vierge : *Ideo dicitur* CARNEM *de Virgine sumpsisse, non quod materia corporis ejus fuerit* CARO, *sed sanguis, qui est* POTENTIA CARO. (*Ibid.*)

Voici encore comment saint Thomas a démontré que le corps du Seigneur a été formé du sang le plus pur de la sainte Vierge, et que, par conséquent, ce divin corps a été un vrai corps humain. « Dans la conception de Jésus-Christ, dit-il, il y eut du naturel et du surnaturel : du *naturel*, parce que, comme tout autre homme, il naquit d'une femme; du *surnaturel*, parce que lui seul est né d'une vierge. Car, comme l'a prouvé Aristote dans son livre, *Sur la génération des animaux*, c'est une loi de la nature que, dans la génération de l'animal, la femelle ne fasse que fournir la matière, et que le principe actif de la génération soit tout du côté du mâle. Mais nulle femme qui conçoit par le concours de l'homme ne demeure vierge. Par conséquent, la

génération de Jésus-Christ, devant avoir quelque chose de surnaturel, et devant s'opérer dans une vierge, le principe actif de cette génération ne dut pas venir de l'homme, mais d'une vertu surnaturelle, divine. Mais, afin que cette conception fût, en même temps naturelle, il fut nécessaire que la matière du corps du Seigneur fût conforme à la matière que toute femme fournit dans la conception de son fils. Or, ainsi qu'il est reconnu par la philosophie, cette matière que fournit la femme dans telle occasion n'est que son sang, non pas un sang quelconque, mais un sang mieux digéré et plus purifié, par la vertu génératrice de la mère, afin d'être matière apte à l'œuvre de la conception. Et c'est d'une telle *matière* que fut conçu le corps du Seigneur, d'après ce passage de saint Jean de Damas : « C'est *des sangs* les plus chastes et les plus purs de la Vierge que le Fils de Dieu s'est formé sa chair, animée d'une âme rationnelle (comme la nôtre) (1). »

« Quant à sa partie surnaturelle et divine, poursuit saint Thomas, cette conception eut trois grands priviléges : 1° d'avoir été, sans le péché originel ; 2° de n'avoir pas été une œuvre purement humaine ; et 3° d'avoir été accomplie dans le sein d'une vierge, sans la moindre altération de sa virginité. » — « Or, ces trois priviléges, dit saint Jean de Damas, ont été l'œuvre du Saint-Esprit.

---

(1) « Dicendum quod, in conceptione Christi, fuit secundum conditionem naturæ, quod est natus ex fœmina ; sed supra conditionem naturæ quod est natus de Virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animali, fœmina materiam ministrat, ex parte autem maris sit principium activum in generatione : sicut probat Philosophus, in libro *de generatione animalium*. Fœmina autem, quæ ex mare concepit, non est virgo, et ideo ad supernaturalem modum conceptionis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis, divina. Sed ad naturalem modum ejus generationis pertinet, quod materia, de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiæ quam aliæ fœminæ subministrant ad conceptionem prolis. Hæc autem materia, secundum Philosophum, est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum ; et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum... Damascenus dicit : *Filius Dei construxit sibi ipsi, ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis, carnem animatam anima rationali* (III p., q. 31, art. 5). »

Car, par rapport au premier, le Saint-Esprit, en descendant en Marie, la purifia toujours davantage. Par rapport au deuxième, le même Esprit divin lui conserva l'ineffable vertu qui la rendit capable d'acueillir en elle-même ou de concevoir le Verbe de Dieu; et par rapport au troisième, l'Esprit-Saint lui donna, en même temps, la vertu générative que les autres mères reçoivent du concours de l'homme, la vertu de pouvoir engendrer, d'une manière non active, mais passive, en demeurant tout à fait vierge (1). »

Mais cette intégrité virginale ne l'a pas empêchée de fournir, de sa propre substance, la matière *suffisante* pour une conception humaine, et pour qu'il soit vrai qu'elle a, en véritable mère, engendré Jésus-Christ. Car il est certain, répète saint Thomas, et aucun physiologiste ne saurait le contester, que « la sécré- « tion de l'humeur séminale de la femme n'est pas une circons- « tance nécessaire pour la conception de l'enfant; et que, par « conséquent, toute femme, tout en restant intègre *sous ce* « *rapport*, peut bien devenir mère (2). »

Et qu'on ne dise pas que, si le Saint-Esprit a remplacé le rôle de l'époux, dans cette génération ineffable, il est donc le père du Seigneur selon la chair : car, d'après la belle expression de saint Jean de Damas, citée par saint Thomas, dans cette circonstance, le Saint-Esprit n'est pas intervenu comme agent *générateur*, mais comme agent *constructeur*, et c'est en cette dernière qualité qu'il a, lui, formé le corps du Seigneur : *Corpus Christi, non se-*

(1) « Illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet : 1° quod esset sine peccato « originali; 2° quod esset non pure hominis; item 3° quod esset conceptio Vir- « ginis. Et hæc tria habuit a Spiritu Sancto. Ideo, quantum ad primum, dicit « Damascenus, quod *Spiritus Sanctus supervenit Virgini purgans ipsam.* « Quantum ad secundum dicit : *Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens*, « id est ut conciperet Verbum Dei. Quantum autem ad tertium dicit : SIMUL *autem* « *et generativam*, ut scilicet, manens Virgo, posset generare, non quidem « active, sed passive, sicut aliæ matres hoc consequuntur semine viri (III p., « q. 32, art. 1). »

(2) « Resolutio seminis fœminæ non pertinet ad necessitatem conceptus. Et « ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem (I p., q. 35, « art. 3). »

minaliter, sed CONDITIVE *a Spiritu Sancto formatum est.* Et saint Augustin a dit, lui aussi : « Le corps du Seigneur a été conçu *matériellement* du sang de la vierge Marie, *effectivement* ou efficiemment, par le Saint-Esprit. *Christus conceptus est de Maria virgine* MATERIALITER, *de Spiritu Sancto autem* EFFECTIVE (*In Enchirid.*). »

« Remarquez encore, répète toujours saint Thomas, que, d'après le Philosophe, dans la génération de l'animal, la semence du mâle n'entre pas comme matière, mais *seulement* comme principe agissant de la conception. La matière naturelle, nécessaire, pour cette œuvre, est fournie *uniquement* par la femme. Par conséquent, de ce qu'il n'y a pas eu de concours de l'homme, dans la conception du corps du Seigneur, il ne s'ensuit pas qu'il lui manqua la *matière naturelle* et nécessaire pour la formation d'un vrai corps humain, attendu que cette matière a été fournie par le sang très-pur de Marie (1). »

§ 123. *Les objections des hérétiques, contre la vérité de l'humanité de Jésus-Christ, victorieusement réfutées par la doctrine de saint Thomas sur la génération. — Comment, conçu sans le concours de l'homme et seulement du sang de Marie, le corps du Seigneur a été un vrai corps humain, et Jésus-Christ est vrai* FILS DE L'HOMME. — *Manière claire et précise dont cet ineffable dogme est révélé dans l'Évangile.*

Pour échapper à ces conclusions, et soutenir toujours que rien n'a été naturel, mais que tout a été miraculeux dans la conception du Seigneur, et que, par conséquent, il n'est pas vrai homme, quelques disciples de Valentin ont prétendu, poursuit saint Thomas, que la sainte Vierge n'a prêté, elle aussi, qu'un concours surnaturel et miraculeux à la conception de Jésus-Christ ; et voici le sophisme sur lequel ils ont fondé cette insidieuse affirmation : Pour qu'une femme soit vraiment la mère de son fils, il est nécessaire qu'elle fournisse de sa substance,

(1) « Semen maris non est sicut *materia*, in conceptione animalis, sed solum « sicut *agens; sola* autem fœmina *materiam* subministrat conceptui. Unde, « per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequi- « tur quod defuerit ei debita materia (III p., q. 28, art. 1 *ad quintum*). »

non-seulement la matière du corps, qui n'est que le sang menstruel, mais aussi l'humeur séminale, qui, mêlée à l'humeur séminale de l'homme, concourt *activement* à la génération. Mais il est certain que, la virginité de Marie étant demeurée absolument intacte et parfaite, avant, pendant et après son enfantement, aucune sécrétion d'humeur séminale n'eut jamais lieu dans son corps virginal. Il est donc nécessaire d'admettre qu'au moment de la conception de Jésus-Christ le sang de sa mère a reçu miraculeusement par le Saint-Esprit cette vertu active, nécessaire à la conception, et que les autres mères obtiennent de la sécrétion de l'humeur séminale (1).

«Mais tout cela est absurde, reprend saint Thomas; car, toute chose qui existe n'existant que pour une fin et une opération à elle propre, si l'homme et la femme n'avaient pas chacun une opération différente, distincte et individuellement propre dans la génération; si la partie *active* n'était pas propre à l'homme, et si la seule partie *passive* n'était pas propre à la femme; et s'ils n'agissaient tous les deux que de la *même* manière, ou *activement*, la nature n'aurait pas formé les deux sexes, dans lesquels l'opération du mâle est si distincte de l'opération de la femelle; car, dans la génération animale, la vertu de l'*agent* est distincte de la vertu du *patient*, de manière que la vertu active est toute de la part du mâle, et que la vertu passive est toute de la part de la femelle. Cela est si vrai que, dans les plantes, où cette double vertu est mêlée (à de rares exceptions près), il n'y a pas de distinction de sexes (2).»

---

(1) «Quidam dicunt : B. Virginem aliquid active cooperatam esse in conce-«ptione Christi, supernaturali virtute, quia dicunt, ad matrem requiri quod «non solum materiam ministret, quæ est sanguis menstruus, sed etiam semen, «quod commixtum virili semini, habet virtutem activam in generatione. Et quia «in B. Virgine nulla fuit facta resolutio seminis, propter integerrimam ejus vir-«ginitatem, dicunt quod Spiritus Sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem «activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen «resolutum (III p., q. 32, art. 4).»

(2) «Sed hoc non potest stare, quia, cum quælibet res sit propter suam ope-«rationem, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et fœ-«minæ, nisi esset distincta operatio maris ab operatione fœminæ. In genera-«tione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod

« Or, la sainte Vierge n'ayant pas été appelée à être à la fois le père et la mère, mais à être la mère seulement de Jésus-Christ, il s'ensuit que, soit qu'elle ait fait quelque chose, soit que, comme quelques-uns l'assurent, elle n'ait rien fait, elle n'a eu besoin de recevoir aucune puissance *active*, d'où l'on puisse inférer qu'elle ait aussi joué le rôle de père dans la conception de ce Fils divin; et que, par conséquent, la collation d'une telle puissance à la sainte Vierge eût été sans objet. Il faut donc tenir pour certain que, dans l'acte de la conception de Jésus-Christ, elle n'a eu aucune part *active*, et qu'elle n'a fait qu'en fournir la matière. Cela n'empêche pas qu'elle n'y ait *auparavant* coopéré activement, en se préparant (par la pratique de toutes les vertus) à devenir sujet propre pour une semblable conception (1). »

La seconde objection qu'on a faite contre la même thèse est plus spécieuse; la voici : « La matière naturelle, fournie par la femme dans la formation du corps humain, n'est que son humeur séminale, mêlée à son sang menstruel. Donc, de deux choses l'une : ou Marie a réellement fourni une telle matière à l'action du Saint-Esprit, et dans ce cas elle n'est pas demeurée vierge, dans la conception de son divin enfant; ou elle n'a fourni qu'un sang tout pur et sans le moindre mélange de ce qui tient à la concupiscence, et alors elle n'a pas prêté une matière naturelle, et le corps du Seigneur n'est pas de la même espèce que le corps des autres hommes. »

Cette objection repose sur des suppositions que la vraie science,

---

« tota virtus activa sit ex parte maris; passiva autem ex parte fœminæ. Pro- « pter quod, in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio « maris et fœminæ (III p., q. 32, a. 4). »

(1) « Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater; « consequens est quod non accepit potentiam activam, in conceptione Christi, « sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi, sive nihil « egerit, ut quidam dicunt. Ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei « frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod, in ipsa conceptione « Christi, B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. « Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam ut « esset apta conceptioni (*Ibid.*). »

même païenne, touchant la génération, a convaincues de fausseté : car l'humeur séminale de la femme, poursuit saint Thomas, n'est pas un principe propre à la génération ; mais c'est quelque chose d'imparfait, dans le genre de la semence. Il est donc faux qu'une telle humeur soit une matière nécessaire à la conception. Cette humeur, de la part de la mère, n'a donc été pour rien dans la génération temporelle du corps du Seigneur ; non-seulement parce qu'elle n'est pas d'une nécessité absolue pour la génération humaine, quelle qu'elle soit, mais bien plus encore, parce qu'elle ne convenait pas à une telle génération ; car, quelque imparfaite qu'elle soit, dans le genre de la semence, cependant elle ne se détache du corps de la mère que de la même manière que la semence se détache du corps du père, par un mouvement de concupiscence. Or, dans la conception toute virginale dont il s'agit, tout mouvement de concupiscence n'a pu avoir et n'a pas eu lieu. C'est ce qui a fait dire à saint Jean de Damas cette profonde parole : « Le corps de Jésus-Christ n'a été conçu par aucune semence séminale (1). »

Bien plus, loin d'avoir rien ôté à la vérité de la conception du Verbe de Dieu selon la chair, l'absence de cette humeur a, par contre, ajouté un degré de perfection à cette œuvre divine. D'après la belle remarque de saint Thomas, l'homme lui-même ne conçoit dans son intelligence son verbe qu'en dehors de toute corruption du cœur ; car la corruption du cœur est incompatible avec la conception d'un verbe *parfait*. En sorte qu'une conception est d'autant plus parfaite que la corruption s'en mêle moins : *Verbum absque omni corruptione cordis concipitur ; quin imo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur.*

Quant au sang menstruel de la femme, ainsi que toutes les au-

---

(1) « Semen fœminæ non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum « in genere seminis. Et ideo tale semen non est materia quæ de necessitate re« quiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit in libro *de Generatione ani« malium*. Et ideo in conceptione corporis Christi non fuit, præsertim quod, licet « sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resol« vitur, sicut semen maris. In illo autem conceptu virginali, concupiscentia lo« cum habere non potuit, et ideo Damascenus dicit quod corpus Christi non « seminaliter conceptum est (III p., q. 32, a. 4). »

tres superfluités dont la nature du corps n'a pas besoin, et dont elle cherche à se décharger, il est, ajoute saint Thomas, une substance corrompue et impure. Il est donc faux que le corps de l'homme soit conçu d'une pareille matière, car elle est plus apte à corrompre qu'à former la moindre chose. Loin de là, cette sécrétion n'est qu'une purification du reste du sang ; et c'est de ce sang purifié et qui, par une action digestive particulière, est devenu plus pur, plus parfait et mieux disposé que tout autre sang, que la conception se fait. Cependant, n'étant attiré à l'endroit propre à la génération que par le rapprochement du mâle et de la femelle, ce même sang, tout purifié qu'il est dans la conception de tous les autres hommes, est toujours entaché de l'impureté de la concupiscence. Mais, dans la conception de Jésus-Christ, le sang pur de la Vierge, n'ayant été attiré et réuni dans son ventre et formé en corps humain que par l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, ce sang conserva toute sa pureté naturelle, et demeura étranger à tout mélange et à toute tache de concupiscence (1).

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, de même que la vertu de l'âme, qui est dans la semence de l'homme, par l'esprit qu'elle renferme, forme le corps, dans la génération de tous les autres hommes ; de même la vertu de Dieu par le Saint-Esprit, descendue en Marie, forma le corps de Jésus-Christ. *Sicut virtus animæ, quæ est in semine, per spiritum qui in semine includitur, format corpus, in generatione aliorum hominum; ita virtus Dei, per Spiritum sanctum, formavit corpus Christi* (III p., q. 32, art. 1). »

En vain donc les hérétiques phantasiastes, ou les adversaires de la réalité de l'humanité de Jésus-Christ prétendent que,

(1) « Sanguis autem menstruus, quem fœminæ per singulos menses emittunt, « impuritatem quamdam habet corruptionis, sicut et cæteræ superfluitates, qui« bus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem « habente quod natura repudiat, non formatur conceptus, sed hoc est purgamen« tum quoddam illius puri sanguinis qui digestione quadam est præparatus ad « conceptum quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem « libidinis in conceptione aliorum hominum, in quantum ex ipsa commixtione « maris et fœminæ talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. « Sed hoc in conceptione Christi non fuit quia operatione Spiritus Sancti talis « sanguis in utero Virginis adunatus est et formatus in prolem. »

« n'ayant pas été engendré par l'homme, ce Sauveur divin n'a pu « être, n'a pas été vrai homme. » Bien qu'il n'ait pas eu de Père sur la terre, Jésus-Christ n'en est pas moins le vrai Fils de Marie; de même qu'il n'est pas moins le vrai Fils de Dieu, bien qu'il n'ait pas eu de mère dans le ciel. De même que, pour être vrai Fils de Dieu, il lui a suffi d'avoir été engendré de la substance du Père; de même, pour être vrai Fils de Marie, il lui a suffi d'avoir été engendré de la substance du sang de sa Mère; et, s'il est le vrai Fils de Marie, il est vrai homme, car, nous le répétons, le fils d'une femme n'est et ne peut être qu'homme.

En outre, le plus ou moins d'excellence de la cause *efficiente* de la chose ne change pas la nature de la cause *matérielle* dont est formée la chose. Pour être faite par un grand maître plutôt que par un pauvre écolier, une statue de marbre n'en est pas moins une statue de marbre; un ciseau plus habile ne lui a donné qu'une plus grande perfection, mais il n'a pas changé la nature du marbre. Ainsi, en organisant du sang de Marie le corps du Seigneur, le Saint-Esprit n'a fait que former, de ce divin corps, comme s'exprime saint Paul, un Tabernacle plus auguste, plus noble et plus parfait que ceux qui sont formés par l'homme et selon les lois ordinaires de la génération de l'homme: *Per amplius et perfectius tabernaculum, non manufactum neque hujus creationis* (*Hebr.*); mais il n'a pas converti en substance divine la substance humaine, le sang de Marie. Ainsi, dans cette conception unique, Marie fournit la substance de son propre corps, le Saint-Esprit organise cette substance en corps humain, le divin Père y unit l'âme intellective, créée par lui du néant, comme il le fait dans toute autre génération de l'homme; et cette humanité si parfaite a été complétée par la personne du Verbe qui l'a prise au même instant où elle a été formée; de manière que le résultat de cette merveilleuse conception fut dans toute la vérité l'Homme-Dieu. Dieu véritable, parce que le Fils de Dieu était Dieu; et homme véritable, parce que le Fils de Marie a été vrai homme; car, on ne saurait assez le répéter, dit saint Thomas: « La semence du mâle ne concourt que comme agent, et non comme *matière* dans la conception de l'être animé; la *matière* propre à la conception n'est fournie que par la femme. De ce que l'homme ne fut pour rien dans la conception du corps

du Seigneur, il ne s'ensuit pas que cette conception ait manqué de la *matière* propre à une vraie génération humaine (1) ; » et de ce que l'absence de l'action génératrice du père a été, dans cette conception ineffable, suppléée par la descente du Saint-Esprit en Marie, et par la vertu du Très-Haut qui l'a enveloppée de son ombre mystérieuse : *Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (*Luc.* II) ; loin qu'on puisse conclure que le Verbe incarné ait été moins homme, il faut en conclure qu'il a été plus homme, ou homme plus complet, plus excellent, plus parfait que le reste des hommes.

On voit bien ainsi que le grand mystère que nous a révélé l'Évangile, touchant la génération temporelle du Verbe éternel, ne renferme rien de contraire à la raison et aux conditions de la vérité de la nature humaine en Jésus-Christ.

Selon les Évangélistes, la génération temporelle du Sauveur remonte bien, par David et Abraham, jusqu'à Adam, jusqu'à Dieu, et Jésus-Christ est vraiment, comme il a daigné s'appeler lui-même, LE FILS DE L'HOMME, c'est-à-dire D'ADAM : *Filius hominis, id est, Adæ* (*passim, Patres, apud C. a Lapid.*). Cependant les mêmes Évangélistes nous apprennent, dans les termes les plus clairs et les plus précis, que sa divine Mère ne connut point d'homme : *Virum non cognosco;* que sa grossesse n'a pas été le résultat d'une génération charnelle, mais le prodige de la vertu du Très-Haut ; *Virtus Altissimi obumbrabit tibi;* que l'enfant, qui se trouva fait, vivant et complet dans le sein de Marie, dès l'instant de son Annonciation, était l'œuvre du Saint-Esprit : *Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est.* Saint Matthieu, en particulier, afin de rendre impossible toute autre interprétation des passages qui renferment la révélation du dogme de la virginité de Marie, a eu recours à une admirable formule, et que la vérité du mystère a pu seule lui suggérer. En faisant la généalogie du Sauveur selon la chair, il a dit : « Abraham *engendra* Isaac ; Isaac *engendra* Jacob ; Jacob *engendra* Judas ; » et

---

(1) « Semen maris non est sicut materia in conceptione animali, sed solum « sicut agens. Sola autem fœmina materiam subministrat conceptui. Unde per hoc « quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod « defuerit ei debita materia (III p., q. 28, art. 1). »

ainsi des autres jusqu'à saint Joseph; mais, arrivé à ce patriarche vierge, le saint Évangéliste n'a pas dit : « et Joseph *engendra* Jésus, » mais il a dit : « Nathan *engendra* Jacob ; Jacob *engendra* Joseph, L'ÉPOUX DE MARIE, DE LAQUELLE EST NÉ JÉSUS QUI S'APPELLE LE CHRIST : *Nathan autem* GENUIT *Jacob; Jacob autem* GENUIT *Joseph*, VIRUM MARIÆ DE QUA NATUS EST JESUS QUI VOCATUR CHRISTUS. Ainsi donc, dans la généalogie du Seigneur, la *génération* par le concours de l'homme, commencée en Adam, et continuée jusqu'à saint Joseph, s'arrête à lui ; et le fruit divin du vrai et légitime mariage entre ce patriarche et Marie, est né de Marie *toute seule*, est né d'une mère, sans père sur la terre : *De qua natus est ;* comme il était né du Père éternel, sans mère, dans le ciel. Encore une fois, il devait en être ainsi, afin que sa génération temporelle fût aussi mystérieuse et aussi ineffable que sa génération éternelle : *Generationem ejus quis enarrabit?*

Mais si la sainte humanité du Sauveur ne doit rien au concours de Joseph, comment Jésus-Christ aurait-il eu pour ses ancêtres les ancêtres de Joseph? Comment serait-il le vrai fils de David, d'Abraham, et même d'Adam? Cette difficulté ne peut être résolue qu'à l'aide de la théorie de la philosophie chrétienne, sur la génération de l'homme, d'après laquelle la femme seule fournit la *matière* du corps humain; et, quelle que soit la vertu qui donne à cette matière la *forme* du corps humain, rien que pour avoir été formé d'une telle matière, il est toujours un corps humain, parce que, formée elle-même de la chair de l'homme, la femme porte en elle-même la chair de l'homme, et, en fournissant cette chair de sa propre chair, elle fournit la matière, ou la base première de la nature humaine. « Ainsi, conclut saint Thomas, c'est en toute vérité que Jésus-Christ est dit le FILS DE L'HOMME, ou le fils d'Adam, parce que si, n'ayant pas été engendré par Joseph, il n'a pas été en Adam, selon la *raison séminale;* cependant, en tant que la matière de son corps, qui a été fournie par la Vierge mère, dérivait aussi d'Adam, et en tant que son divin corps a été formé du sang de Marie, fille elle-même d'Adam, Jésus-Christ a vraiment été en Adam selon *sa substance corporelle.* Et si la vertu *active*, qui a bâti cet auguste tabernacle, n'est pas dérivée d'Adam, et si son corps n'a pas été formé par la vertu

séminale de l'homme, mais par l'opération ineffable du Saint-Esprit, cela n'ôte rien à la vérité de son humanité; cela prouve seulement qu'une telle conception pouvait seulement convenir à Celui qui est sur toutes choses le Dieu béni pour les siècles des siècles (1). »

Or on ne peut dire que cette belle doctrine, par laquelle on voit aussi clairement que possible dans le grand mystère révélé par l'Évangile touchant la génération temporelle du Verbe éternel, et qui seule, sur ce point important, met la raison en harmonie avec la foi, ait été imaginée par les scolastiques; car elle se trouve en toutes lettres dans le livre d'Aristote *sur la génération des animaux*, dont l'authenticité est attestée par les auteurs païens et mahométans, grands ennemis des mystères chrétiens, et qui a précédé de plusieurs siècles le livre des Évangélistes. Aristote lui-même n'a pas tiré cette doctrine de son cru; il l'a puisée dans les écrits des savants de l'Orient et des physiologistes les plus célèbres de son temps et de sa patrie. C'est donc une doctrine ancienne et commune. Aristote n'en a été que l'organe et l'écho. Et c'est précisément en cette qualité de témoin et d'interprète d'une telle doctrine traditionnelle, que saint Thomas le cite à chaque instant dans sa belle démonstration philosophique de la vérité du mystère de l'Incarnation.

C'est ainsi qu'à l'aide de la vraie et importante doctrine sur la génération, la philosophie chrétienne a éclairci, à la fois, le premier des mystères de l'homme, l'origine divine de son âme, et le premier et le plus délicieux des mystères de Jésus-Christ, la ressemblance parfaite de son humanité avec la nôtre. Comment donc excuser, autrement que par l'ignorance complète de cette philosophie, ces ecclésiastiques, dont le zèle pour bien élever la jeunesse n'est pas un calcul, et qu'on voit néanmoins si

---

(1) « Christus dicitur fuisse in Adam secundum corporalem substantiam, « non secundum seminalem rationem, quia materia corporis ejus, quæ ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est « derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis « seminis, sed operatione Spiritus Sancti. Talis enim partus decebat Eum « qui est super omnia benedictus Deus in secula seculorum. »

obstinés à farcir l'esprit de leurs élèves des fausses doctrines de la philosophie païenne, et à leur interdire toute connaissance des vraies doctrines de la philosophie chrétienne, les seules capables de former le chrétien savant et le savant chrétien ?

TREIZIÈME CHAPITRE.

DE LA DEUXIÈME PRÉROGATIVE DE L'AME HUMAINE, D'ÊTRE NATURELLEMENT ET ESSENTIELLEMENT LIBRE.

§ 124. *Importance du dogme de la liberté. — La déesse de la Raison est étrangère à cette discussion. — Distinction de la liberté de* NÉCESSITÉ *et de la liberté de* COACTION. *— Doctrines erronées des philosophes et des hérétiques, touchant la liberté de l'âme humaine. — La philosophie chrétienne est la seule philosophie tutrice de la liberté métaphysique et politique de l'homme.*

La liberté de l'âme humaine est un dogme non moins sublime dans l'ordre des prérogatives qu'important dans l'ordre des vérités. Par la liberté, l'âme intellective s'élève infiniment au-dessus de l'âme sensitive et de l'âme végétative ; et, seule, parmi les formes substantielles ayant des corps organiques ou parmi toutes les autres espèces d'âmes, elle entre de plein droit en rapport de société, de parenté, de ressemblance, avec les substances étrangères à toute matière, à tout corps, avec les anges et avec Dieu même. En même temps, ce dogme est la base sur laquelle est établi le pivot sur lequel tourne l'ordre moral, politique et religieux. Si l'homme n'est pas libre, il n'y a plus ni vrai ni faux, ni bien ni mal, ni lois ni préceptes, ni punitions ni récompenses ; la vie présente est un jeu, la vie future une illusion, la société humaine une injustice, la religion une imposture, l'homme une chimère, Dieu un mot, et l'immortalité le néant.

Cependant nous ne serons pas fort long dans l'exposé que nous allons faire, dans ce chapitre, de cette deuxième spécialité de l'âme humaine. De nos jours, la liberté de l'homme n'est que trop admise pour avoir besoin d'être démontrée, plutôt que renfermée dans ses limites naturelles et mise à sa place. C'est même la divinité à la mode, que tout le monde cherche, que tout le monde invoque, que tout le monde révère, et à laquelle on immole tout avec un sang-froid épouvantable, le passé, le présent, l'avenir, les biens de la terre et les biens du ciel, la paix et la justice, l'ordre et le bonheur, la religion et la société.

Il est vrai que cette étrange divinité, devant laquelle le monde moderne s'incline si stupidement, n'est au fond que cette *déesse de la Raison* infâme et brutale à la fois, qu'on ne peut adorer sans abjurer la raison; qui, bien que s'environnant des attraits et des emblèmes de la volupté, ne s'en plaît pas moins dans le sang, et qui, le sourire sur les lèvres et la hache dans la main, n'en demande pas moins à être honorée par des hécatombes de victimes humaines. Il est vrai que cette liberté n'est et ne peut être que la liberté de la brute, puisqu'on lui sacrifie l'homme; la liberté du mal, puisqu'on lui sacrifie le bien; la liberté de Satan, puisqu'on lui sacrifie Dieu. Il est vrai, enfin, que ce n'est que la fausse liberté politique, horrible contrefaçon, caricature hideuse de la vraie, et qui n'a rien à faire avec la liberté *métaphysique* dont nous avons à nous occuper ici. Mais il est vrai aussi qu'on ne prétend établir ses affreux droits que sur les *droits de l'homme;* qu'on ne fonde la légitimité de cette prétendue liberté sociale que sur la croyance universelle à l'existence de la liberté individuelle de l'âme, et que dès lors cette dernière liberté elle-même risque de périr plutôt par les excès du fanatisme de ses adorateurs que par la froideur du zèle de ses apologistes. Ainsi donc, dans cette importante discussion, nous nous efforcerons d'éclairer ceux qui admettent la liberté métaphysique de l'âme humaine, afin qu'ils puissent facilement s'en rendre compte, plutôt que de réfuter ceux qui la combattent.

La liberté *métaphysique* admet plusieurs divisions, dont la principale et la plus commune est la division en LIBERTÉ DE TOUTE CONTRAINTE, *libertas a coactione,* et en LIBERTÉ DE TOUTE NÉ-

CESSITÉ, *libertas a necessitate*. La *liberté de contrainte,* qui se dit aussi *liberté de spontanéité*, est l'exemption de toute violence *extérieure*. La *liberté de la nécessité,* qui s'appelle aussi la *liberté de l'arbitre,* est la privation de toute violence *intérieure*.

Ces deux espèces de libertés peuvent exister et existent en effet l'une sans l'autre. Ceux des animaux qui ne sont pas sous le pouvoir de l'homme, et que rien ne gêne dans leurs mouvements, sont libres de la *liberté de spontanéité;* mais, ne pouvant se soustraire à l'empire que l'instinct exerce *intérieurement* sur eux, ils ne sont pas libres de la *liberté de l'arbitre*. L'homme en prison, au contraire, ou privé par une cause quelconque de la libre disposition de ses membres, n'est pas libre de la *liberté de la contrainte;* mais puisque, même garrotté, enchaîné, il ne peut être dépouillé de la liberté de ses pensées, de ses volontés, de ses désirs, et qu'une fois rendu à la liberté *de toute violence extérieure,* il demeure toujours maître de faire ou de ne pas faire ce qu'il veut et comment il le veut, il jouit toujours de la *liberté de la nécessité*.

Lorsqu'on dit que la crainte, qui ébranle la constance de l'homme, *cadens in constantem virum*, que les violences et les sévices diminuent ou détruisent le *volontaire,* on n'entend, sous ce nom, que le *spontané;* car de pareilles causes n'affectent que la *spontanéité* de l'action et n'obtiennent, de la part de l'homme, que la résignation à céder *extérieurement* à la violence; mais elles ont peu de prise sur sa volonté. Elles ne peuvent l'empêcher de regretter ce qu'on l'oblige de faire, et de se révolter intérieurement contre la violence qu'on exerce extérieurement sur lui. Elles ne peuvent l'entraîner à vouloir, dans son cœur, ce qu'il accomplit *par son corps*, sous l'empire de la force, et qui, par conséquent, n'a aucune valeur.

Mais, au contraire, ce que l'homme fait pendant l'ivresse, la folie, ou dans l'emportement d'une passion violente, il le fait *spontanément*, parce que, d'un côté, aucune force extérieure ne l'y contraint, et que, de l'autre côté, il se meut, il se détermine *lui-même* aux actes qu'il exerce. Mais puisque, dans un tel état, sa volonté n'est pas éclairée par la raison, mais emportée par la puissance avec laquelle les images en désordre des objets agitent *intérieurement* sa fantaisie et bouleversent toutes ses fonc-

tions intellectuelles, par conséquent il n'agit pas *librement ;* le mal qu'il fait en pareil cas ne lui est pas imputé à crime.

Ainsi donc la liberté *métaphysique* n'est pas l'*affranchissement de l'homme* de toute contrainte *extérieure,* mais l'*affranchissement de l'âme* de toute contrainte *intérieure* ou, comme on la définit généralement dans les écoles modernes, elle est LA FACULTÉ PAR LAQUELLE L'HOMME, PLACÉ DANS LES CONDITIONS REQUISES POUR AGIR, PEUT, A SON GRÉ, AGIR OU NE PAS AGIR, VOULOIR OU NE PAS VOULOIR ; *facultas qua, positis ad agendum requisitis, homo potest agere vel non agere, velle aut non velle.*

On comprend par là le vrai point de la question que des philosophes, indignes de ce nom, ont, dans ces derniers temps, soulevée au sujet de la liberté de l'âme.

Les anciens philosophes du paganisme ne conçurent jamais la société humaine sans l'esclavage ; loin qu'un seul, parmi eux, ait jamais élevé la voix contre cet horrible abus de la force à l'égard de la faiblesse, contre cette dégradation hideuse de l'immense majorité de l'espèce humaine, ceux même qui passaient pour les plus libéraux parmi eux, Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, ont toujours regardé la servitude comme l'état *naturel* de l'humanité, sans lequel nulle société ne serait possible. Le dernier de ces philosophes, en particulier, a dit froidement : « Le genre humain n'existe que pour l'avantage et le bon plaisir « d'un petit nombre d'hommes ; *humanum paucis vivit genus.* » Pour ces grands comédiens de la sagesse, l'homme était moins une *personne* qu'une CHOSE (*res*) comme une autre ; une propriété dont on peut user ou abuser, comme on use ou abuse de toute autre propriété. De là, l'horrible droit de vie et de mort que les lois reconnaissaient aux parents sur leurs enfants, aux maîtres sur leurs esclaves, à tout État sur les citoyens. Et comme, d'après cette philosophie de l'égoïsme et de la brutalité, tout cela était ordonné par la nature, l'homme n'avait pas de droits naturels à la liberté *extérieure* de sa personne ; la force de l'autorité, qui n'était autre chose que l'autorité de la force, pouvait légitimement exercer toute violence externe à l'égard de l'homme, et celui-ci n'avait à s'en plaindre qu'à sa nature.

Mais, par une contradiction grossière, qui cependant n'avait rien de surprenant de la part d'esprits malades *de l'ivresse de l'or-*

gueil et de l'indigestion du savoir (TERTULLIEN), et qui ne comprirent jamais rien à l'homme et à la société, ces mêmes philosophes, qui refusaient impitoyablement à l'homme la liberté naturelle de toute contrainte extérieure, *a coactione*, eurent l'air de respecter, au moins par les mots, la liberté naturelle de toute nécessité intérieure, *a necessitate*. Et, ce qui est encore plus étrange, non-seulement les idéalistes, pour qui l'homme n'était qu'esprit, mais les matérialistes aussi, pour qui l'âme n'était que sang, feu, lumière ou corps; non-seulement les panthéistes, pour qui Dieu était homme, mais les atomistes aussi, pour qui l'homme était Dieu : tous soutenaient sérieusement que, dans le *forum* intérieur de la conscience, l'homme était maître de lui-même, et que, de par la nature, il jouit de la liberté entière, complète, de ses pensées, de ses volontés et de ses opérations. C'était au point qu'un beau jour Cicéron, ayant cru s'apercevoir que la prescience divine est inconciliable avec la liberté humaine, plutôt que de nier la liberté de l'homme, nia sans façon la prescience de Dieu.

Aveuglés par le même fanatisme en faveur de la liberté intérieure de l'âme humaine, et cherchant dans la philosophie la règle de la foi plutôt que dans la foi la règle de la philosophie, certains prétendus savants chrétiens, ayant jugé à leur tour que l'action de la grâce porte atteinte à la liberté, se mirent à enseigner que, jouissant de la liberté la plus complète, l'homme n'a besoin d'aucun secours surnaturel pour pratiquer le bien et faire son salut, et que la grâce, si grâce il y a, n'est qu'un mot qui n'a ni sens ni portée. Ce furent les Pélagiens, qui, aussi hypocrites que perfides, causèrent tant de maux et de scandales dans l'Église.

Mais nier la nécessité de l'action de la grâce, c'est nier l'action réparatrice, c'est nier la rédemption, c'est nier le christianisme. S'étant donc donné la mission de *réformer* et de restaurer cette religion, Luther dut affecter de l'horreur pour la doctrine pélagienne, concernant la grâce et la liberté. Mais dominé, lui aussi, par l'esprit d'erreur, radicalement impuissant à établir aucune vérité, il ne combattit le pélagianisme qu'en restaurant le manichéisme, il ne réfuta l'hérésie qui donnait tout à la liberté et ne laissait rien à la grâce, que par l'hérésie

qui donne tout à la grâce et ne laisse rien à la liberté ; il nia en toutes lettres le libre arbitre, la liberté *de nécessité* de l'âme humaine.

Mais si l'homme n'est pas maître de sa volonté, le mal ne peut lui être imputé à *coulpe*. Il peut s'y livrer sans crainte et sans remords ; car comment Dieu pourrait-il rendre l'homme responsable d'actes qu'il ne ferait que par une nécessité intérieure, relevant de sa nature et de l'Auteur de cette nature, de Dieu lui-même ? comment Dieu pourrait-il punir l'homme de ce que Dieu même ferait dans l'homme et par l'homme ? La négation du libre arbitre n'est donc que l'assurance donnée à l'homme que, quelle que soit sa conduite, il ne peut encourir aucune culpabilité et n'a aucun châtiment à craindre. Une pareille doctrine met toutes les passions trop à leur aise pour que celles-ci ne se soient pas trouvées heureuses de la rencontrer et ne l'aient pas acceptée d'enthousiasme. Aussi, à peine formulée par le moine apostat, elle fut reçue à l'unanimité par les innombrables sectes entre lesquelles la Réforme se divisa dès l'instant même de sa naissance. Tout en se combattant, en se déchirant, en s'anathématisant mutuellement, ces sectes ne s'accordèrent donc que dans la haine de l'Église et dans la négation de la liberté humaine, et cette négation devint l'un des dogmes fondamentaux du nouvel Évangile.

Calvin lui-même, le farouche Calvin, l'ennemi implacable et acharné de Luther, n'en adopta pas moins la négation du libre arbitre, et n'en fit pas moins la base de sa théologie du désespoir.

Le jansénisme enfin, qui n'est au fond que le calvinisme tout pur, avec la logique de moins et l'hypocrisie et la fourberie de plus, n'a pas plus que Luther ménagé la liberté de l'homme. Seulement, afin de conserver, au moins en apparence, la vérité catholique touchant la culpabilité et le mérite des actes humains, il a enseigné que, pour mériter ou démériter dans l'état de la nature déchue, il n'est pas nécessaire d'admettre dans l'homme la liberté de *toute nécessité* (intérieure), mais qu'il suffit de lui reconnaître la liberté de *contrainte* (extérieure) (1).

---

(1) « Ad merendum vel demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur « in homine libertas *a necessitate;* sed sufficit libertas a *coactione* (PROPO- « SITIO 3ª, *ex libro Jansenii excerpta*). »

Ainsi, pour ces étranges théologiens, l'homme n'est pas plus libre que son chien, et ne mérite la vie ou bien la mort éternelles qu'au même titre que son chien mérite un morceau de chair ou des coups de bâton.

Toute religion nouvelle enfante, de toute nécessité, à son image, une philosophie nouvelle. Le protestantisme a donné naissance à la philosophie moderne; et, en lui transmettant sa nature, son principe, il l'a empreinte de son esprit. Car la philosophie moderne n'est que la négation des traditions et des croyances de l'humanité, comme le protestantisme n'est que la négation des traditions et des croyances de l'Église. Seulement, comme le luthéranisme proprement dit conserva des tendances particulières pour le spiritualisme, la philosophie allemande, qui en est sortie, n'est que l'idéalisme et le panthéisme; tandis que le calvinisme, ayant particulièrement sympathisé avec le naturalisme, la philosophie anglaise, sa fille, n'est que le sensualisme et l'athéisme. Par conséquent, quoique, pour se mettre au niveau de ses principes religieux, l'une et l'autre philosophie aient fait bon marché de la liberté, cependant celle-là la nia au nom d'un Dieu faisant tout et étant tout dans l'homme, et celle-ci, au nom des corps faisant tout sur l'esprit et anéantissant l'esprit.

La France, ayant repoussé énergiquement la *réforme* religieuse, eut le malheur de prêter l'oreille aux déclamations furibondes des Réformés contre la philosophie chrétienne; elle se laissa entraîner, elle aussi, à admettre la nécessité d'une réforme philosophique; et, demeurée catholique par rapport à la religion, elle tomba dans le protestantisme par rapport à la philosophie. Descartes donna la main à Leibnitz et implanta le néo-platonisme allemand; Condillac se pénétra de l'esprit de Locke et naturalisa parmi ses concitoyens le néo-épicurisme anglais. Et l'un et l'autre y établirent des principes qui, par des voies différentes, renversent également la liberté. Car, comme on l'a vu, l'homme de Descartes et de Malebranche n'est pas plus libre dans les mains de Dieu, qui le fait mouvoir comme une marionnette, que l'homme de Condillac et de Mirabeau ne l'est sous l'empire des objets matériels, qui en disposent comme de la matière.

Seule, la philosophie chrétienne, issue du christianisme, a sauvegardé, dans toute sa plénitude, la liberté de l'homme. D'après

cette philosophie, l'homme est naturellement indépendant de l'homme ; nul homme n'a le moindre droit, *comme homme*, de violenter, de contraindre corporellement un autre homme. Si le pouvoir domestique a le droit de la verge au sein de la famille, ce n'est qu'en tant qu'il est revêtu de l'autorité et chargé de continuer l'action du Dieu *créateur* à l'égard des individus. Si le pouvoir politique a le droit de l'épée dans l'État, ce n'est qu'en tant qu'il tient la place du Dieu *conservateur* à l'égard des individus et des familles. Si le pouvoir religieux a le droit de la crosse dans l'Église, ce n'est qu'en tant qu'il a la mission d'exercer les hautes fonctions du Dieu *sanctificateur* à l'égard des individus, des familles et des peuples. Car, d'après les principes de la religion, et par conséquent aussi de la philosophie chrétienne, tout pouvoir légitime vient de Dieu, *omnis potestas a Deo est* (Rom. XIII), non-seulement parce qu'il a sa raison d'être en Dieu, mais aussi parce qu'il exerce une action propre à Dieu. Lors donc que les pouvoirs humains exercent la contrainte extérieure à l'égard de l'homme, en le corrigeant, en le punissant, dans son propre intérêt, ou dans l'intérêt de la société domestique, politique ou religieuse, ils ne le font qu'au nom de Dieu, en qualité de délégués de Dieu, d'après les règles de la justice de Dieu. Et malheur à eux si, dans leurs rapports avec l'homme, qu'ils sont chargés de gouverner pour le rendre heureux, ils méconnaissent le Dieu qu'ils représentent, ses volontés, qu'ils doivent accomplir, ses lois, qu'ils doivent suivre, et s'ils créent à l'homme la moindre peine d'après leurs propres intérêts et leurs caprices ! Ce n'est pas un droit qu'ils exercent alors : ce n'est qu'un brigandage, une injustice, une infamie, et même presque un sacrilége, dont ils se rendent coupables. Car l'homme est et doit être une chose sacrée pour l'homme. Ce sont les principes et les maximes de la philosophie chrétienne ; c'est-à-dire que, d'après cette philosophie, l'homme est, par la volonté de son Auteur, libre de la *liberté de coercition*, et naturellement maître de ses mouvements extérieurs.

Il l'est aussi de la *liberté de nécessité*. Et voici les grands principes sur lesquels la philosophie chrétienne établit ce libre arbitre de l'homme et l'affranchissement naturel de sa volonté de toute nécessité intérieure. Cette exposition sera une preuve nou-

velle de cette vérité, que la Vérité seule est charitable, respectueuse pour l'homme ; et que l'erreur est, plus ou moins, hostile à l'homme, et toujours insolente, despote et cruelle !

§ 125. *Définition de la liberté par saint Thomas, et excellence de cette définition. — Le jugement de la raison est de l'essence de la liberté. — Explication et importance de cette profonde doctrine. — La fin et les déterminations de la nature sont nécessaires; les moyens et les objets des facultés sont contingents; c'est par rapport à ces dernières choses que l'homme est libre.*

Comme toutes les définitions de fabrique moderne, celle que nous venons d'apporter, concernant la liberté humaine, sans être erronée, est plate, banale : elle énonce le fait de la liberté plutôt qu'elle n'en indique la raison et la cause efficiente ; elle est historique plutôt que philosophique. La vraie définition philosophique de la liberté peut, d'après saint Thomas (I p., q. 83, art. 3), se formuler dans ces termes : UN JUGEMENT LIBRE, TOUCHANT L'ACTION, *liberum de actione judicium.* Tâchons d'expliquer cette belle et magnifique définition, et d'y trouver, comme tout philosophe doit le faire, la racine, le fondement de cette liberté que l'homme partage avec les anges et avec Dieu même, et à laquelle la brute est complétement étrangère : afin de pouvoir nous rendre compte pourquoi, en s'élevant à une grande hauteur au-dessus de la plante, par le privilége de la spontanéité, la brute ne peut cependant pas atteindre la liberté; et pourquoi, parmi tous les composés vivants de la création, l'homme seul jouit des deux prérogatives à la fois, de la spontanéité de ses mouvements et de la liberté de ses volontés et de ses actions. Saint Thomas sera toujours notre guide dans cette importante recherche.

« Certains êtres, dit-il, opèrent *sans jugement;* c'est ainsi qu'une pierre se meut vers le bas, et que tous les agents, dépourvus de connaissance, produisent leur effet. D'autres êtres agissent *avec jugement;* mais ce jugement n'est pas *libre*, c'est le propre des brutes. En fuyant à l'approche du loup, la brebis fait bien un vrai jugement, car elle juge naturellement qu'elle doit le fuir ; mais ce jugement, n'étant pas le résultat de la collation de plu-

sieurs idées, mais de l'instinct seul, n'est pas un jugement *libre*. Il en est de même de tout autre jugement des autres animaux (1).

« Mais l'homme agit d'une manière toute différente. En vertu de sa faculté cognoscitive, il juge, lui aussi, qu'il doit fuir un objet ou le chercher. Mais puisque ce jugement ne découle pas en lui, comme dans la brute, d'un instinct naturel vers le *particulier* OPÉRABLE, mais qu'il est l'œuvre du rapprochement des idées que fait la raison, l'homme agit en vertu d'un jugement libre, et demeure toujours maître de se porter vers des objets différents.

« C'est que (comme nous le voyons dans les argumentations des dialecticiens et les déclamations des rhéteurs) lorsqu'il s'agit de choses *contingentes*, ou de choses qui peuvent ou ne peuvent pas être vraies, notre raison est prête également à admettre l'une ou l'autre de deux propositions opposées. Or les choses *particulières* OPÉRABLES sont en quelque sorte des choses *contingentes*. Par conséquent, à l'égard de ces choses, le jugement de la raison n'est pas *déterminé* à l'une plutôt qu'à l'autre, mais il est également maître d'admettre l'une ou l'autre de deux choses diverses. Donc, par cela même que l'homme est un être raisonnable, il jouit et il doit de toute nécessité jouir du libre arbitre (2). »

Voilà comment et pourquoi la liberté humaine n'est qu'un ju-

---

(1) « Quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis, videns lupum, eum esse « fugiendum, naturali judicio (id est determinato ad unum), non libero, quia « non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat, et simile est de « quolibet judicio brutorum animalium (I p., q. 83, art. 1). »

(2) « Sed homo agit judicio libero ; quia, per vim cognoscitivam, judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex « naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, « ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim, circa contingentia, habet vim ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis « persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia. Et « ideo, circa ea, judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum « ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso « quod rationalis est (*Ibid.*). »

gement libre touchant l'action, *liberum de actione judicium.* Voici d'autres éclaircissements sur ce raisonnement, aussi profond que solide, du Docteur angélique.

Dans tout être créé, les puissances, les facultés, les forces sont réellement distinctes de la nature ou de l'essence. Ainsi donc ce qui constitue la nature ou l'essence de tout être, ce qui en découle ou qui s'y rapporte est déterminé, fixe et invariable; mais l'objet des puissances, des facultés, des forces, est indéterminé, mobile et variable, et même contradictoire et opposé.

L'essence ou la nature de l'homme, par exemple, étant d'être à la fois une substance intelligente et sensible, ces deux constitutifs de l'essence de l'homme sont déterminés, fixes et invariables; car l'homme est et sera toujours un être intelligent et sensible. S'il pouvait cesser d'être sensible en demeurant intelligent, il deviendrait un ange; s'il pouvait cesser d'être intelligent en demeurant sensible, il deviendrait une brute. Il n'est et ne peut être homme qu'autant qu'il est être intelligent et sensible en même temps.

Mais les objets de ses puissances, de ses facultés, de ses vertus, de ses forces essentielles, de sa puissance d'*entendre* et de *celle* de *sentir*, sont indéterminés, mobiles, variables, et même contradictoires et opposés. Car, toujours être intelligent, l'homme n'entend pas toujours; et, toujours être sensible, il ne sent pas toujours non plus. Il est capable d'entendre et de sentir une infinité d'objets différents, variés, et même contradictoires et opposés; car il peut comprendre le vrai et le faux, le bien et le mal, comme il peut sentir le froid et le chaud, le blanc et le noir, le doux et l'amer, et peut concevoir ou sentir ces objets de différentes manières. Comme ce qui est déterminé par l'essence est un, ce sur quoi s'exerce la faculté est multiple.

Les mots mêmes de *puissances* et de *facultés* disent assez qu'il en est et qu'il en doit être absolument ainsi; car la *puissance* ou la *faculté* n'est pas l'*acte*, mais l'aptitude, la possibilité d'accomplir un acte ou tous les actes propres de telle puissance, de telle faculté. Mais, par cela même que la puissance est apte à tous les actes qui lui sont propres, elle n'est fixée par rapport à aucun d'eux. Par cela même qu'elle est prête à les accomplir tous, elle est indifférente à tous; et ses objets sont, par consé-

quent, indéterminés, multiples, variés et même contraires. Si sa puissance était fixée à un seul acte, elle serait actualisée, elle serait acte elle-même, et ne serait plus ni puissance ni faculté.

Or la FIN des êtres découle de leur nature ou de leur essence; la fin et l'essence s'expliquent mutuellement l'une par l'autre. C'est parce qu'un tel être est destiné à une telle *fin* qu'il a cette nature ou cette essence; et pareillement c'est parce qu'il a cette nature et cette essence qu'il est destiné à une telle fin. Mais les *moyens* d'arriver à la fin ne découlent pas de la nature ou de l'essence de l'être : ils ne sont que l'objet des facultés ou des puissances. Par conséquent, tandis que la fin de tout être est déterminée, fixe, immuable, les moyens de l'atteindre ne le sont pas.

Comprendre, on le sait déjà, c'est saisir l'universel ou l'infini. Et comme tout être, capable de connaître, est nécessairement apte à appéter de la même manière qu'il connaît, tout être capable de comprendre l'universel par la connaissance est apte aussi à s'y unir par l'appétit, qui, dans l'être intelligent, s'appelle *volonté* et *amour*.

Or ce à quoi l'être est apte par son essence ou par sa nature est sa fin. Donc la fin de tout être intelligent, tel que l'homme, est la connaissance de la vérité universelle et infinie, et l'amour du bien universel et infini, c'est-à-dire de Dieu. Car la vérité universelle et infinie, ou la vérité absolue, comme le bien universel et infini, ou le bien absolu, n'est que Dieu.

Tant qu'un être n'atteint pas sa fin, il est en mouvement, en action, en travail, en souffrance, et il n'est pas heureux. Car, d'après la belle parole de saint Augustin, le bonheur de l'être est dans le repos ou dans la satisfaction de ses tendances, de ses appétits naturels: *Beatitudo est in quietatione appetitus*. C'est pourquoi, ajoute le même Père, l'homme a beau changer, varier, multiplier les objets de ses appétits, de son amour, il n'y trouvera toujours que le malaise et la peine; car Dieu seul est son repos: *Versa et reversa : dura sunt omnia, et Deus solus requies* La fin de l'homme donc et sa béatitude, c'est, comme nous l'a dit plus haut le même grand docteur, de comprendre Dieu (comme il lui est possible de le comprendre), et, en le comprenant, de l'aimer, et, en l'aimant, de le posséder, et, en le possédant, de

jouir de lui : *Creatus est homo ut Deum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

Dieu pouvait, sans doute, créer l'homme dans l'état de *pure nature;* mais puisqu'il plut à sa bonté de le créer en l'état de *nature intègre*, cette fin de l'homme, de posséder Dieu dans une autre vie, découle de la nature dont Dieu lui a fait don, est conforme à cette nature, est déterminée par elle; et *dès lors* cette fin est nécessaire, invariable et immuable : en sorte que l'homme n'est pas maître de ne pas appéter par tous ses instincts, par tout son être, la vérité et le bien en général, la vérité et le bien absolus, la vérité et le bien universels et infinis, Dieu.

En effet, l'homme ne se contente pas des choses vraies, des choses belles et des choses bonnes : il veut, et pour toujours, *tout* ce qui est vrai, *tout* ce qui est beau, *tout* ce qui est bon. C'est au point qu'il ne peut accepter l'erreur qu'en tant qu'il se la représente comme la vérité, *sub ratione veri;* il ne peut aimer la laideur qu'en tant qu'il y trouve du beau, *sub ratione pulchri;* et ne peut s'attacher au mal qu'en tant qu'il l'envisage comme bien, *sub ratione boni*. Il cherche le vrai absolu, le beau absolu, le bien absolu. Il veut tout savoir, et garder toujours ce qu'il sait; il veut aimer toute beauté, et posséder à jamais ce qu'il aime; il veut jouir de tout, et prolonger indéfiniment ses jouissances; il appète, avec un transport que rien ne satisfait ni n'arrête, la vérité, la beauté et le bien sans bornes et sans fin. Mais, encore une fois, la vérité, la beauté, le bien sans bornes et sans fin, c'est Dieu. Donc, dans tout ce qu'il désire, l'homme ne désire implicitement que Dieu; et lors même qu'il se livre aux créatures qui l'éloignent de Dieu, comme il ne s'y livre qu'en vertu de son instinct immortel et indomptable qui le pousse vers Dieu, il ne poursuit que le Créateur. Même par ses égarements dans les voies d'un faux bonheur, il atteste que sa fin naturelle, nécessaire, n'est que Dieu, et que la connaissance et la possession de Dieu forment son vrai bonheur et sa véritable félicité.

Mais il n'en est pas de même des vérités contingentes, des biens finis. Pâles reflets de la Vérité et du Bien infinis, ces vérités et ces biens n'ont pour l'homme que la raison de moyen et non pas de fin. Ils ne sont pas des exigences uniques, dé-

terminées, invariables, nécessaires, de son essence, mais des objets multiples, indéterminés, variables, contingents, de ses facultés, et, n'épuisant et ne pouvant épuiser l'activité infinie des facultés, les laissent toujours à l'état de *puissance* ou d'indifférence à leur égard.

Ainsi il arrive à l'homme dans les choses *agibles* ce qui lui arrive dans les choses *spéculatives*. Le Bien est, avec sa volonté, dans les mêmes rapports que le Vrai est avec son intellect. Comme, seul, le Vrai en général domine son intellect et le force à l'admettre; ainsi, seul, le Bien en général subjugue sa volonté et l'oblige à l'aimer. Mais comme les vérités particulières laissent son intellect maître de les adopter ou de les rejeter, ainsi les biens particuliers laissent sa volonté maîtresse de les poursuivre ou de les dédaigner. C'est un fait que, seules, les VÉRITÉS-PRINCIPES, et celles qui en approchent par leur évidence, agissent sur l'intellect de manière à ce qu'il ne puisse leur refuser son assentiment, qui est l'amour de l'intellect. Et pourquoi? si ce n'est parce que, fidèles images des conceptions de l'Intellect incréé, de telles vérités sont des vérités universelles, infinies, qui nous représentent la Vérité infinie à laquelle l'intellect est ordonné par son essence, comme à sa fin. Et c'est un fait aussi que, seuls, les biens futurs ou éloignés, les biens qu'on ne possède pas, et qu'on espère posséder, les biens qu'on se représente comme devant nous procurer un bonheur complet et durable, modifient la volonté de manière à ce qu'elle ne puisse leur refuser son amour, qui est l'assentiment de la volonté. Et pourquoi? si ce n'est parce que, simulant les conditions et les attraits du Bien infini, de tels biens nous laissent entrevoir quelque chose de la Bonté infinie, vers laquelle, en vertu de sa nature, la volonté humaine tend nécessairement comme vers son terme.

Au contraire, comme c'est un fait que toutes les autres vérités, ou les VÉRITÉS-CONSÉQUENCES, quelque exacte et complète que soit leur démonstration, ne créent pas dans l'intellect la nécessité d'y croire; de même tous les autres biens, quelque grands que soient leurs charmes, ne violentent pas la volonté à les embrasser.

Voilà ce qu'a voulu dire saint Thomas par cette remarque : « Comme, lorsqu'il s'agit des choses contingentes dans l'ordre

« spéculatif, l'intellect peut également admettre l'une ou l'autre « de deux propositions contradictoires; de même, lorsqu'il « s'agit des biens particuliers, dans l'ordre pratique, la volonté « peut également se déterminer à l'un ou à l'autre de deux actes « opposés. » Voilà encore pourquoi le même docteur a défini le libre arbitre *un jugement libre touchant l'action.*

§ 126. *Continuation du même sujet : on prouve encore davantage que la liberté n'est que* LE JUGEMENT LIBRE DE L'ACTION. — *Comment la liberté est du ressort de la raison, et comment l'homme n'est libre que parce qu'il est raisonnable.*

Notre lecteur sait déjà qu'après avoir extrait du fantôme particulier la conception universelle de la chose perçue, et s'en être formé l'idée, l'intellect *agissant* dépose cette idée en lui-même, et que cette partie d'elle-même, ou cette faculté dans laquelle l'âme intellective reçoit les idées que l'intellect agissant lui a confiées, c'est l'intellect *possible* ou la *mémoire intellective.*

Notre lecteur sait aussi que ce n'est qu'après les années de travail qui séparent le jour où l'intellect agissant commence à agir de l'âge de la raison, que l'intellect *possible* passe de la puissance à l'acte, et, de simple intellect *percevant* qu'il était, devient intellect *composant* ou *divisant,* ou intellect combinant ensemble les idées reçues, et, en en déduisant d'autres, c'est-à-dire intellect *raisonnant*; car on ne raisonne que sur la base des principes, des conceptions générales, des idées. Par conséquent, point de raison sans idées, et la raison ne commence à poindre, à paraître dans tout son éclat, qu'après que, par l'opération ineffable que nous venons de rappeler, l'intellect possible a fait une riche provision d'idées.

Mais, d'après l'admirable remarque de saint Thomas, tant que l'intellect *possible* ne fait que recevoir les idées que lui transmet l'intellect *agissant* et n'est qu'intellect *simplement percevant,* il n'est que *passif;* il est *informé* de la forme de l'espèce intelligible, de l'idée qu'il a reçue, comme le sens l'est de la forme de l'espèce sensible qui l'a impressionné ; comme la cire l'est de la forme du cachet dont elle a subi l'empreinte. C'est pourquoi,

tant que l'intellect ne fait que percevoir, il est toujours dans le vrai : *Intellectus simpliciter percipiens semper est verus.* Mais lorsqu'il commence à composer ou à diviser les idées, à raisonner, et devient la RAISON, il est *actif*, il agit lui-même, il met quelque chose du sien dans son opération, et ce *quelque chose* étant contingent, et pouvant être autrement, la possibilité de l'erreur s'ensuit. C'est pourquoi, dit toujours saint Thomas, l'erreur n'est que dans l'intellect composant ou divisant : *Error est in intellectu componente vel dividente.* En d'autres termes, l'intellect est infaillible, la raison ne l'est pas.

On a vu aussi que la brute n'a qu'une seule espèce d'*appétit*, l'appétit *sensitif* ou l'*instinct*, parce qu'elle n'a d'autre principe intérieur de connaissance que la fantaisie, qui est une puissance sensitive; tandis que l'homme, outre l'appétit *sensitif*, qu'il a commun avec la brute, possède l'appétit *intellectif* ou la *volonté*, parce qu'au-dessus de la fantaisie il a l'intellect.

Mais, intellectif ou sensitif, l'appétit, nous le répétons ici encore, est toujours une puissance aveugle, et il a tellement besoin d'être éclairé par la connaissance afin de se déterminer, que la plante, quoique être vivant, elle aussi, n'ayant pas de connaissance, n'a pas d'appétit, et que, d'après l'axiome scolastique, rien ne saurait être appeté sans être connu : *Nihil volitum, quin præcognitum.*

Tout être qui opère imprime le cachet de sa vertu, de sa nature dans son opération. L'intellect *simplement percevant*, étant infaillible, éclaire certainement l'appétit intellectif, la volonté humaine, et la détermine d'une manière *nécessaire*. Mais l'intellect composant ou divisant, ou la raison, étant sujet à l'erreur, n'éclaire qu'incertainement la volonté et ne la détermine que d'une manière *contingente*.

Or deux jugements différents, pratiques, de la part de l'appétit intellectif, ont lieu dans tous les actes humains : l'un est le jugement que, toutes les fois qu'il doit se déterminer, cet appétit prononce, touchant le bien universel, absolu, infini ; et comme il forme ce jugement sous l'empire absolu de l'intellect, ce jugement est *nécessaire*. L'autre est le jugement qu'il émet touchant *ce* bien particulier qu'il se décide à suivre, *ce* mal particulier qu'il se hâte de repousser. Et comme ce second jugement

s'accomplit à l'aide de la lumière douteuse de la raison, ce jugement est *libre;* et le libre arbitre est toujours *un jugement libre touchant l'action.*

Une preuve évidente de cette vérité, que la raison ne violente pas la volonté, dans l'élection pratique de *ce* bien-ci, plutôt que de *ce* bien là, est que, très-souvent, la raison est pour ce bien-là, et que cependant nous choisissons ce bien-ci ; que nous préférons le bien plus petit au bien qui, de par la raison, est plus grand, et que, comme maintes fois l'éprouve chacun en soi-même, notre raison nous montre le bien, et nous dit qu'il doit l'emporter, et que cependant nous nous décidons pour le mal, que notre raison désavoue : *Video meliora, proboque, deteriora sequor.*

Une preuve plus évidente et plus péremptoire encore de la même vérité, c'est que fréquemment notre raison nous présente deux biens opposés, comme également appétibles, deux partis contraires, comme également bons à prendre. Or, si la raison exerçait sur la volonté une autorité absolue, l'élection de l'un de ces deux biens, de l'un de ces deux partis serait, dans de pareils cas, impossible ; et de même qu'une balance, dont on a chargé les plateaux d'un poids égal, ne peut pencher d'aucun côté et reste en équilibre ; et de même qu'un corps, tiraillé par deux forces égales, en deux sens opposés, devient immobile ; de même la volonté, à laquelle la raison indique des motifs d'une même valeur et d'un même poids en faveur de deux actes contraires, devrait nécessairement demeurer irrésolue et se tenir en suspens. Et cependant, malgré et après un instant d'hésitation, la volonté se décide pour l'un ou pour l'autre de ces actes. Mais alors cette élection ne se fait pas en vertu des motifs indiqués par la raison, parce que, balancés les uns par les autres, ces motifs ne décident rien. Elle ne se fait que par la volonté sans la raison : *Stat pro ratione voluntas.* Donc la raison éclaire l'appétit, mais ne l'entraîne pas ; elle le laisse maître de lui-même, et le jugement de la volonté, touchant l'action, est toujours libre : *Liberum de actione judicium.*

Enfin, « le moteur, dit toujours saint Thomas, ne produit *nécessairement* le mouvement dans le mobile, que quand sa puissance dépasse la puissance de ce dernier, tellement que

toute la force du mobile demeure assujettie à la force du moteur. Or, pour être entièrement assujettie au Bien universel et parfait, la force de la volonté humaine ne l'est pas à tout bien particulier et imparfait. Ainsi donc, par cela même que la puissance du Bien universel et parfait, dépassant de beaucoup la puissance de la volonté, la meut nécessairement; ainsi, par cela même que la force du bien particulier et imparfait est au-dessous de la force de la volonté, elle ne peut la subjuguer, ne peut la mouvoir nécessairement, et la laisse, par rapport à lui, maîtresse d'elle-même. Or les biens qui ne constituent pas essentiellement la béatitude, les biens qui n'ont pas avec elle un rapport nécessaire, et même les biens dont le rapport nécessaire qu'ils ont avec la béatitude n'est pas clairement aperçu par l'intellect, ne sont pour la volonté que des biens particuliers, imparfaits ou contingents; donc ils ne meuvent pas nécessairement la volonté; elle ne les appète pas nécessairement, et, à leur égard, elle demeure toujours libre (1). »

Mais l'examen, le rapprochement, la comparaison, l'appréciation des rapports que ces biens secondaires, imparfaits, et, dès lors, contingents, particuliers et finis, peuvent avoir avec la béatitude, ne sont pas du ressort de l'intellect *possible,* mais de l'intellect *raisonnant.* C'est à la raison et non à l'intellect à les peser, à les juger, et à transmettre sa décision à la volonté. Voilà donc pourquoi, d'après saint Thomas, l'homme doit nécessairement avoir le libre arbitre, non parce qu'il est un être *intellectuel,* mais parce qu'il est un être rationnel : *Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quia* RATIONALIS *est.*

Par ces explications on comprend pourquoi la brute n'est pas libre et ne peut l'être. La brute, ainsi que saint Thomas vient de nous le dire, juge, elle aussi, parce que ses mouvements spontanés sont déterminés par la connaissance, et que tout ce

(1) « Movens, tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas « moventis excedit mobile ; ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. « Cum autem possibilitas voluntatis sit, respectu boni universalis et perfecti, « non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono, et ideo non ne- « cessitate movetur ab illo ; et ideo quæ nec beatitudinem constituere possunt, « nec cum ipsa necessariam habet connexionem, saltem ab intellectu clare co- « gnitam ex necessitate non appetit voluntas (1 p., q. 82, art. 2). »

qui opère, en vertu de la connaissance, fait un jugement véritable; mais ce jugement n'est pas libre : *Quædam agunt judicio, sed non libero, sicut bruta animalia.* C'est d'abord parce que, n'ayant pas d'intellect ou d'aptitude pour l'universel et l'infini (*quibus non est intellectus*), elle n'est pas déterminée par son essence à l'universel et à l'infini, mais, au particulier et au fini; et comme toute détermination, sortant de l'essence, est nécessaire, la brute est nécessairement déterminée au particulier et au fini. Ainsi, par la *vertu estimative* qui lui tient lieu d'intellect ou qui est le seul intellect dont elle soit capable, en appréhendant les intentions de la convenance ou de l'inconvenance, de l'utilité ou bien du dommage que peuvent lui causer les objets connus, elle n'appréhende que des intentions singulières et déterminées, les intentions non de L'avantage, mais de CET avantage, non DU préjudice, mais de CE préjudice; et, en les appréhendant nécessairement, parce qu'elle y est déterminée par la nature, elle ne peut s'empêcher de les suivre. Ensuite, n'ayant pas l'intellect possible, ni une provision de principes universaux, d'idées, elle n'a pas de raison, et, comme on l'a vu, ses raisonnements, manquant de la prémisse universelle, ne concluent que du particulier au particulier. Elle ne peut donc discerner entre *plusieurs* particuliers possibles qui peuvent lui être utiles ou préjudiciables. Elle ne connaît que *le* particulier qui frappe son imagination, qui commande à son appétit sensitif, et détermine irrésistiblement son mouvement. Elle est donc aussi peu libre dans ses jugements sur le particulier, que l'homme l'est dans ses jugements sur l'universel. Elle n'a pas la liberté du choix et du jugement à l'égard de ces actes particuliers; elle n'a pas la liberté, car la liberté n'est que l'indétermination, l'indifférence de l'appétit, touchant les choses particulières et finies, et le jugement libre touchant les actions qui s'y rapportent, *liberum de actione judicium*. L'homme, au contraire, ayant, par sa qualité essentielle d'être intellectif, la faculté de raisonner touchant les biens particuliers et finis, et pouvant en juger librement, est essentiellement libre, est libre au même titre auquel il est raisonnable; la raison est la racine, le principe immédiat de la liberté; et nier sa liberté c'est nier sa raison, son intelligence; c'est nier que l'homme est homme et affirmer qu'il n'est que brute.

Voilà la doctrine de la philosophie chrétienne sur la liberté, doctrine dont on ne trouve pas un mot dans les cours de philosophie qu'on fait suivre à la jeunesse chrétienne de nos jours. Et voilà pourquoi cette jeunesse est si légère, si inepte, si pauvre, si ignorante, et, pour comble de malheur, si outrecuidante et si orgueilleuse, par rapport à ce grave sujet, comme par rapport à tout ce qui est de la vraie science et de la vraie philosophie.

Écoutons maintenant les pitoyables sophismes par lesquels la fausse science, ennemie de l'homme, a osé, dans l'intérêt des plus honteuses passions, lui contester le grand privilége de la liberté, et tâchons d'en faire justice : moins afin de faire mieux ressortir l'injustice, la misère, la laideur d'une grande erreur, que pour avoir l'occasion de faire encore mieux apprécier, et environner de nouvelles lumières une grande vérité.

§ 127. *On réfute les objections contre la liberté tirées de ces mots de saint Paul : « Je ne fais pas le bien que je veux faire, et je fais le mal que je ne veux pas faire. » Quel est ce « mal » dont parle saint Paul dans ce passage ? — Par les mêmes mots, loin de nier la liberté, il l'affirme. — Le dogme de la liberté, prouvé par l'Évangile et par l'économie de toute la Bible. Les philosophes protestants, qui nient ce dogme sur le témoignage de la Bible, sont convaincus de nier la Bible.*

Rejetant la Tradition et l'enseignement de l'Église, et n'admettant, pour règle unique de la foi, que la *Parole de la Bible*, interprétée par la raison particulière, l'hérésie a dû chercher dans la Bible quelques mots semblant autoriser sa négation sacrilége du libre arbitre; et, après avoir beaucoup feuilleté, de sa main impure, ce livre divin, elle a cru avoir rencontré, dans ce passage de saint Paul, le témoignage dont elle avait besoin : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais j'opère le mal que je « ne veux pas : *Non quod volo bonum, hoc facio; sed, quod nolo « malum, hoc ago* (*Rom.* VII). » Mais, ainsi qu'il est manifeste par tout le contexte, le grand apôtre n'a fait, dans ce passage, que déplorer les ravages que le péché originel a causés dans l'homme, la difficulté qu'il éprouve à faire le bien, et l'entraînement avec lequel il est porté vers le mal. Loin d'avoir nié le libre arbitre, il l'affirme en toutes lettres; car il dit que la volonté est

toujours maîtresse d'elle-même, et maîtresse de vouloir le bien et de repousser le mal : *Quod* VOLO *bonum ; quod* NOLO *malum.*

Dans les versets précédents, saint Paul avait dit aussi : « Ce n'est « pas moi qui fais ce mal, mais le péché qui est en moi ; car je « sais bien que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma « chair. Le VOULOIR est avec moi, mais je ne trouve pas en moi « le moyen d'accomplir le bien : *Non ego operor illud ; sed quod « habitat in me peccatum ; scio enim quia non habitat in me, id « est in carne mea, bonum. Nam* VELLE *adjacet mihi; perficere « autem bonum non invenio.* »

Dans les versets qui suivent, le même apôtre ajoute : « Je me « délecte à la loi de Dieu, selon les *facultés de l'homme inté- « rieur*. Mais je vois une autre loi dans mes *membres*, qui répu- « gne *à la loi de mon esprit*, et cherche à me captiver dans la loi « du péché *qui est dans mes membres*. Malheureux que je suis ! « qui me délivrera du corps de cette mort? La grâce de Dieu par « Jésus-Christ Notre-Seigneur. C'EST donc MOI-MÊME qui, par « l'esprit, sers à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché : « *Condelector legi Dei, secundum interiorem hominem. Video « autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis « meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris « meis. Infelix ego! quis me liberabit a corpore mortis hujus? « Gratia Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum. Igitur « mente servio legi Dei; carne autem legi peccati.* »

Ainsi, pour saint Paul, la loi qui nous entraîne vers le péché n'est que la loi de la chair, existante *dans notre corps*, ou la loi et le poids de la concupiscence que le péché originel a introduite en nous, et qui, étant plutôt une maladie qu'une faute provenant de nous, nous rend plus malheureux (*infelix*) que coupables. C'est cette loi et ce poids de la chair dont il est dit ailleurs dans l'Écriture : « Le sens et la pensée du cœur de l'homme sont INCLINÉS « au mal dès son adolescence. La corruption du corps est un « lourd poids pour l'âme : *Sensus et cogitatio humani cordis « prona sunt ad malum ab adolescentia sua* (*Gen.* VIII). *Corpus « quod corrumpitur aggravat animam* (*Sap.* IX). » Mais, selon saint Paul aussi, nous avons tout prêt, à côté de nous, un remède puissant contre cet entraînement de la chair, dans la grâce de Dieu que Jésus-Christ nous a méritée : *Me liberabit gratia Dei*

per Jesum Christum. Selon saint Paul enfin, la concupiscence de la chair est une infirmité, qui, comme l'a défini le grand concile de Trente, affaiblit et fait plier vers le mal notre libre arbitre, mais ne l'éteint pas : *Tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum* (*Sess.* VI, ch. I). Car elle ne nous empêche pas de nous *délecter dans la loi de Dieu, d'obéir à la loi de Dieu par notre esprit,* avec le secours de la grâce, et de rester nous-mêmes, c'est-à-dire de rester maîtres de nos volontés et de nos désirs : *Condelector legi Dei ; ipse servio mente legi Dei.* Ainsi donc, d'après saint Paul, l'homme déchu est faible, est malade ; il a besoin de la grâce : mais il n'en est pas moins libre de *la liberté de nécessité,* par rapport à l'esprit ; il n'en est pas moins libre de vouloir le bien et de repousser le mal ; il n'en est pas moins responsable de ses bonnes et de ses mauvaises actions.

D'ailleurs saint Paul n'a pu ni voulu se mettre en contradiction avec son divin Maître. Ce divin Maître a dit à l'homme : « SI TU VEUX entrer dans la vie éternelle, observe les commandements de Dieu : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* « (Matth., c. 19). » Or trois choses sont infailliblement certaines, d'après cette simple sentence du Sauveur du monde : 1° que l'homme est libre de vouloir faire ou de ne pas vouloir faire son salut, *si vis ;* 2° que, loin d'entraîner *nécessairement* l'homme à faire le mal et à sortir des voies du salut, la faiblesse de la nature déchue n'est pas un obstacle pour l'homme qui *veut* sincèrement et efficacement son salut, *ad vitam ingredi ;* et 3° que l'observation des commandements de Dieu est possible et dépend de la liberté de l'homme, *serva mandata.* Il est vrai que, livré à sa propre faiblesse, l'homme ne peut accomplir tous les préceptes divins dont l'observation peut lui ouvrir les portes de la vie éternelle, et que, pour cela, le secours de la grâce lui est absolument nécessaire. Mais il est vrai aussi, d'après la théologie catholique, que cette grâce n'est refusée à personne, pas même aux infidèles ; car les infidèles, qui n'ont pas eu la moindre connaissance des choses de la foi, reçoivent, eux aussi, la grâce suffisante pour accomplir la loi naturelle, et par là se disposer à recevoir la grâce de la foi et à faire leur salut.

Du reste, le protestantisme n'a fait qu'ouvrir la porte à toutes

les erreurs, les renouveler, les réhabiliter toutes, mais il n'en a inventé aucune. Ainsi il n'a qu'emprunté aux anciens hérétiques l'objection contre le libre arbitre tirée du passage de saint Paul que nous venons d'expliquer. La preuve en est que ce sophisme se trouve réfuté par saint Thomas dans ces termes : « Dans ce passage qu'on nous objecte, saint Paul ne parle que de l'appétit sensitif de l'homme. Or, quoique subordonné à la raison, l'appétit *sensitif* peut cependant y répugner, et vouloir nous pousser à des choses contraires à celles que dicte la raison. Voilà donc quel est ce *bien que l'homme n'est pas toujours maître de faire :* c'est de ne pouvoir pas empêcher la concupiscence de tendre à ce qui est contraire à la raison. C'est l'opinion de l'auteur de la *Glose* de saint Augustin (1). » Mais cette tendance de la concupiscence, cette *volonté de la chair* (*Jean,* I) n'a rien à faire avec la volonté de l'esprit; et, tout en cherchant à l'entraîner et à en faire sa complice, n'étouffe pas sa liberté.

« Qu'on remarque encore, poursuit saint Thomas, qu'en vertu de l'économie des lois naturelles de l'être humain, les inclinations de la partie sensitive de l'homme sont assujetties au jugement de la raison; car la raison commande à l'appétit inférieur, et conséquemment ces inclinations ne préjudicient point à la liberté. Si, par le péché, elles sont devenues fortes et mauvaises, ce sont là des qualités surajoutées accidentellement, comme toute habitude et toute passion qui poussent l'âme vers un objet plutôt que vers un autre sont des qualités accidentellement surajoutées. Et encore elles sont toujours sous l'empire du jugement de la raison et dépendent de lui, en tant qu'il est en notre pouvoir de les réprimer ou de les amortir, comme il a été en notre pouvoir de les acquérir, en en étant nous-mêmes la cause ou en nous disposant à les subir. Ainsi elles n'impliquent pas la perte du libre arbitre (2). »

---

(1) « Appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repu- « gnare contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est *bonum quod homo non* « *facit cum vult;* scilicet, non concupiscere contra rationem, ut Glossa August. « ibidem dicit, lib. III, *Contra Julian.*, c. 26 (I p., q. 83, art. 1). »

(2) « Inclinationes istæ subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appeti- « tus; unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem super-

Enfin la Bible est HISTOIRE, PROPHÉTIE et LOI. Dans sa partie historique, elle n'est que le récit non interrompu des bienfaits, des récompenses dont Dieu a comblé l'homme juste, et des châtiments dont il a frappé l'homme coupable, et même son propre Fils, en tant qu'il a représenté l'homme du péché et a voulu satisfaire pour lui. Dans sa partie prophétique, le Code sacré ne fait que répéter les promesses les plus brillantes de pardon, de grâce, de miséricordes, de bénédictions, de bonheur pour le repentir et la vertu, et les menaces les plus terribles contre l'obstination et le crime. Dans la partie législative, enfin, l'Écriture est un immense dépôt de commandements, de préceptes, de règles, de lois pour l'esprit, le cœur et la conduite extérieure de l'homme dans tous les âges, dans tous les états et dans toutes les circonstances de la vie. C'est même le seul livre au monde où tout concourt, où tout est réuni dans une seule et même pensée, dans un seul et même dessein d'attirer l'homme par tous les moyens à la connaissance du vrai et à la pratique du bien, afin qu'il soit heureux dans le temps et dans l'éternité; c'est pouquoi il s'appelle la BIBLE, mot grec qui signifie LE LIVRE, c'est-à-dire le *livre par excellence.*

Mais si l'homme n'était pas plus que la brute maître de sa volonté et de ses actions; s'il n'était pas exempt de toute pression intérieure; s'il n'était pas libre de la liberté de *nécessité,* à quoi bon, dit saint Thomas, tant d'exhortations, de conseils, de défenses et de permissions? A quoi bon tant de règles, de préceptes? A quoi bon tant de menaces de châtiments, tant de promesses de récompense pour engager l'homme à s'adonner à la vertu, qu'il n'aurait pas la faculté de suivre, et à s'éloigner du péché, qu'il ne pourrait s'empêcher de commettre? *Alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ.* Si l'homme n'était donc pas un être vraiment libre, de

« venientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis inclinatur « magis in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent « judicio rationis, et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in « nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis « excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet (I p., q. 83, art. 1).

deux choses l'une : ou ces promesses et ces menaces n'auraient rien de sérieux, et alors, en parlant, comme il l'a fait, Dieu aurait trompé sa créature et se serait moqué d'elle ; ou ces promesses et ces menaces se réaliseraient, et alors Dieu serait injuste de punir ou de récompenser des actes accomplis sous l'empire de la contrainte et de la nécessité. Et comme l'une et l'autre de ces hypothèses est un blasphème, il faudrait dire que Dieu n'a pas parlé dans les Livres saints, et que l'Écriture n'est pas la parole de Dieu. Voilà donc les théologiens de la Réforme, qui ont fait bon marché du libre arbitre de l'homme, obligés de rejeter l'inspiration divine du Code sacré, et de condamner eux-mêmes le Livre dont ils ont fait leur unique règle de foi et leur moyen unique de salut : *Mentita est iniquitas sibi.*

§ 128. *Réponse à l'objection déduite de l'action de la grâce sur l'homme. — La grâce ne détruit pas, mais élève et perfectionne la liberté. — Les protestants manquent du sens qui fait comprendre l'Écriture.*

L'argument contre la liberté humaine que les théologiens philosophes de la Réforme ont tiré de l'action puissante de la Grâce sur l'âme de l'homme, n'est pas plus solide. « On lit dans les Proverbes, disent-ils : Le cœur du roi est dans la main de Dieu, qui le tourne comme il veut et vers l'objet qu'il veut : *Cor regis in manu Dei : et quocumque voluerit vertet illud ;* et dans saint Paul on lit : C'est Dieu qui opère en nous la volonté et l'accomplissement du bien : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Or ce qui est mû par un autre n'est pas libre. Mais il est certain, par ces textes, que l'homme est mû par la grâce de Dieu ; donc il n'est pas libre. »

Cette objection est ancienne, elle aussi ; et voici comment saint Thomas y a répondu : « Il est certain que l'homme, se mouvant en vertu de son libre arbitre, ce libre arbitre est la vraie cause *seconde* et *immédiate* de ses mouvements. Mais cela ne l'empêche pas d'éprouver l'action de la CAUSE PREMIÈRE, parce qu'il n'est pas de l'essence de la liberté que l'être libre soit, lui aussi, la cause *éloignée* et *première* de ses actes. Toute cause seconde, pour n'être pas cause première, n'en est pas

moins une cause véritable de ses effets (comme, pour être allumé par l'homme, le feu n'en est pas moins la cause véritable des incendies). Il est donc bien vrai que Dieu est la cause première de tout mouvement des êtres qui ont une volonté, aussi bien que des êtres physiques. Mais de même que, pour être la cause première du mouvement de tout corps, Dieu n'empêche pas que les corps, mis en mouvement par Lui, soient la vraie cause du mouvement que ces corps produisent en d'autres corps; de même, pour être la cause première de tout mouvement de l'âme, puisqu'il l'a créée *vivante* ou capable de se mouvoir elle-même, et qu'il l'aide, par sa grâce, à se mouvoir elle-même, il ne l'empêche pas d'être cause véritable et réelle de ses propres mouvements ou de se mouvoir librement. Au contraire, Dieu n'opérant sur les êtres que d'une manière conforme à la nature qu'il leur a donnée, et qui, par conséquent, leur est propre, et ayant créé l'homme libre, lorsqu'il vient par sa grâce au secours de la volonté humaine, il ne fait que l'aider à opérer librement, en fortifiant, loin de la lui ôter, sa liberté (1). »

Saint Paul a dit : « Je suis à l'épreuve de tout; je puis tout par « la vertu de CELUI qui me fortifie, » ou, selon le grec : « par la « vertu du Christ qui me corrobore : *Omnia possum in eo qui me « confortat* (grec); *in corroborante me Christo* (Philipp., c. 4). » Pour saint Paul, donc, l'homme, qui ne peut faire aucun bien sans la grâce, peut faire tout bien avec la grâce, par rapport au salut. Mais, en opérant sous l'inspiration et avec le concours de la grâce, l'homme n'en opère pas moins, *lui*, le bien qu'il opère; car l'Apôtre a dit : c'est MOI, MOI-MÊME, qui puis tout par la grâce, *omnia possum*. C'est-à-dire que ce n'est pas plus Dieu seul que

---

(1) « Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbi-« trium se movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod « sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit « causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima « causa movens et naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis, « movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita, movendo cau-« sas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius « hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem « (I p., q. 83, art. 1). »

l'homme seul qui fait le bien que l'homme fait; mais que c'est l'homme avec la coopération de Dieu, et Dieu avec la docilité et la correspondance de l'homme. La grâce ne fait donc que relever, fortifier la faiblesse de la nature déchue, mais elle ne fait pas plus de violence à la nature de l'homme moral que la médecine n'en fait à la nature de l'homme physique; au contraire, elle vient à son secours, pour l'aider à faire ce que cette nature malade ne peut faire toute seule. La grâce n'ôte pas plus à l'homme le reste de libre arbitre qui lui est resté après le péché, qu'un homme charitable, venant soutenir un convalescent pour le faire marcher, ne lui ôte le peu de forces que la maladie lui a laissées. La grâce ne diminue pas plus la liberté de l'homme voulant accomplir ses devoirs, que les moyens mécaniques ne diminuent la liberté d'un mécanicien voulant exécuter une œuvre difficile ou soulever un grand poids. C'est pourquoi, dans la théologie, il est question de la grâce *intérieure* et *extérieure*, *actuelle* et *habituelle*, *excitante* et *adjutrice* ou *coopérante*, *préservative* et *médicinale*, *suffisante* et *efficace* : termes qui tous indiquent que la grâce ne blesse pas la nature, mais la guérit; ne contrarie pas la liberté, mais l'élève, l'affermit et la perfectionne.

On se trompe en croyant que la faculté de faire le mal soit de l'essence de la liberté. S'il en était ainsi, Dieu, ne pouvant faire le mal, ne serait pas libre. Loin d'être une condition essentielle de la liberté, la facilité de commettre le péché n'en est que le défaut. La facilité de pécher n'est pas une perfection, mais une maladie, d'autant plus déplorable qu'elle est plus grande. Le seul remède contre une semblable maladie, c'est la grâce. C'est par la grâce que la volonté humaine s'élève au-dessus des penchants de la nature corrompue, acquiert des forces qu'elle avait perdues, et fait avec facilité, avec attrait, le bien que, seule, elle ne pourrait accomplir. La grâce augmente donc la liberté au lieu de l'amoindrir; en sorte que l'homme est d'autant plus lui-même, est d'autant plus sain, d'autant plus affranchi et plus libre des lamentables effets des blessures de sa nature, qu'il reçoit la grâce en plus grande abondance; et qu'au contraire, autant il résiste à la grâce, se prive de la grâce et s'enfonce dans le péché, autant il devient moins libre de s'éloigner du péché, et est plus fortement entraîné vers le péché, et plus esclave

du péché : *Qui facit peccatum servus est peccati* (Jo., VIII, 34).

Voilà donc nos évangéliques, ces grands liseurs de la Bible, convaincus de ne rien comprendre à la Bible ; de manquer de ce sens divin auquel est attachée l'intelligence de la Bible, et qui ne se trouve que dans l'Église : *Dedit* ILLIS *sensum ut intelligerent Scripturas* (*Luc.*). Les voilà convaincus de lire la Bible, comme les Juifs, en s'arrêtant à la lettre qui tue, et en demeurant étrangers à son esprit qui vivifie (Jo., VI, 63). Les voilà enfin, soit qu'ils se déclarent pour la liberté et rejettent la grâce, soit qu'ils établissent la grâce sur les ruines de la liberté, convaincus de ne connaître ni la liberté ni la grâce.

§ 129. *Doctrine catholique sur la science divine. — La prévoyance des choses n'en change pas la nature. — Comment l'infaillibilité de la prescience divine est une garantie de la liberté humaine.*

Le troisième argument que la raison hérétique fait valoir contre le libre arbitre de l'homme, est tiré de la *prescience de Dieu*. « Ce que Dieu prévoit devoir arriver, dit-elle, arrive et doit arriver infailliblement. Or, si Dieu a prévu, par exemple, mes péchés, et cette prévision divine ne peut être trompée, ces péchés, que Dieu a prévus, comme devant être commis par moi, doivent être *nécessairement* commis par moi. Donc je ne suis pas libre de commettre ou de ne pas commettre le péché, et si l'homme ne peut faire ni plus ni moins que ce que Dieu a prévu qu'il fera, l'homme ne jouit pas de la liberté de ses actions. »

Cette objection n'est qu'un tissu de sophismes, et ne prouve, de la part de ceux qui la font, qu'une grande ignorance de la vraie théologie, concernant la science de Dieu.

La théologie distingue la science divine en *science de simple intelligence*, et en *science de vision*. La science *de simple intelligence*, science absolument nécessaire, est la connaissance que Dieu a de toutes les choses possibles, précisément en tant qu'elles sont *possibles*, et des essences, des natures et des propriétés de toutes les choses, soit qu'elles doivent exister dans un temps et dans des conditions données, soit qu'elles ne doivent jamais exister. L'objet donc de cette science comprend non-seulement les choses purement possibles, mais aussi les choses qui existe-

ront un jour, considérées toutefois exclusivement par rapport à *leur possibilité.* La *science de vision* est la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes les choses qui existent, dans la diversité du temps, ou la connaissance de toutes les choses existantes, considérées exclusivement par rapport à leur existence.

Embrassant toutes les choses passées, présentes et futures, cette dernière science retient le nom de *vision* lorsqu'elle se rapporte aux choses présentes, se dit *mémoire* lorsqu'elle regarde les choses passées, et s'appelle *prescience* lorsqu'elle a trait aux choses futures.

Il est vrai que ces trois espèces de sciences ne sont en Dieu qu'une seule et même connaissance, éternelle, immuable et invariable. Car ce n'est qu'en vertu d'une seule et même connaissance que Dieu connaît la chose créée comme ayant existé, comme existante, et comme devant exister dans l'avenir. Cependant, considérée par rapport à son objet et par rapport à nous, cette science, réellement *une*, est *logiquement* triple, parce qu'elle équivaut à différentes conceptions de notre intellect.

Il n'y a pas de doute qu'infini par rapport à la science, comme il l'est par rapport à tous ses autres attributs, Dieu ne connaisse le passé, le présent et l'avenir, le possible et l'impossible, tout, comme il se connaît lui-même. Mais, de même que ce n'est pas parce qu'il se connaît lui-même, comme le comble de toutes les perfections, que toutes les perfections sont unies en lui, et qu'au contraire c'est parce que toutes les perfections sont unies nécessairement en lui, qu'il se connaît comme le comble de toutes les perfections; de même ce n'est pas parce que Dieu connaît telles choses comme impossibles, nécessaires, et telles autres comme possibles ou contingentes, que ces choses sont possibles ou contingentes, et impossibles ou nécessaires : mais c'est parce qu'elles sont possibles, contingentes ou nécessaires, que Dieu les connaît infailliblement comme telles. Ainsi la science de Dieu ne change pas la nature des choses, mais les connaît infailliblement d'après leur essence, leurs qualités et leurs conditions. En sorte qu'une chose essentiellement *contingente* ne devient pas une chose *nécessaire,* parce que Dieu prévoit qu'elle arrivera infailliblement. L'infaillibilité de la prescience divine exige que ce que Dieu a prévu arrive; mais elle n'exige pas que ce que Dieu a prévu, comme devant

infailliblement arriver, change de nature. Or, mes péchés étant des actes *contingents*, de ce que Dieu les a prévus de toute éternité il s'ensuit seulement que je les commettrai infailliblement; mais il ne s'ensuit pas que je les commettrai *nécessairement*. Il ne faut pas dire que l'homme ne fait que ce que Dieu a prévu : il faut dire que Dieu a prévu tout ce que l'homme fera, ce qui est bien différent; en sorte que ce n'est pas parce que Dieu a prévu mes péchés que je les commettrai, mais c'est parce que je les commettrai que Dieu les a prévus. Ce n'est pas la prescience de Dieu qui prédétermine nécessairement mes actions : ce sont mes actions qui, ne pouvant échapper à Celui qui lit dans l'avenir, comme dans le présent et dans le passé, prédéterminent, en quelque sorte, la prescience de Dieu.

« La prescience des choses futures, dit un illustre théologien (Antoine), est un pur regard *spéculatif* de ces choses, et qui les présuppose, mais ne les fait pas, ne les change pas, n'exerce pas d'influence ou d'action sur elles : comme notre vision ne change pas la nature des objets que nous voyons, et n'influe pas sur eux : *Sicut visio nostra non immutat rerum visarum naturam, nec in illas influit* (*De Deo*, cap. v, art. 4). Car, d'après l'enseignement des Pères, poursuit le même auteur, les choses libres n'arrivent pas parce que Dieu a prévu qu'elles arriveraient; mais c'est parce qu'elles doivent arriver que Dieu les a prévues comme devant arriver. La prescience divine des choses n'est pas leur cause, et ne les arrange pas d'après ses prévisions. Elle est semblable à un miroir qui représente les objets dans leur être, *de la manière* dont ils sont en face de lui, mais qui n'exerce pas la moindre influence sur ces mêmes objets qu'il représente. Comme donc le miroir n'empêche ni ne détruit la liberté des mouvements des êtres qu'il représente, parce qu'il ne fait qu'en recevoir l'image en lui, sans les produire; de même la prescience divine n'empêche ni n'ôte la liberté des actes des agents libres qu'elle renferme, parce qu'elle ne fait que les connaître, sans les causer (1).

(1) « Præscientia Dei, cum futura præsupponat, nullatenus influit in illa, « nec nullatenus est eorum causa; sed se habet in tar speculi, repræsentan- « tis ea quæ ei objiciuntur, et eo modo quo objiciuntur; nullatenusque in-

« Bien plus, loin de la détruire, la prescience de Dieu, continue le même théologien, suppose et raffermit la liberté des actes humains. Si Dieu prévoit qu'une chose sera faite librement, par cela même que cette prescience est infaillible, la chose ne pourra se faire que *librement*. Car Dieu prévoit non-seulement tous les actes libres que l'homme fera, mais aussi la manière dont il les fera ; et si Dieu prévoit que l'homme les fera librement, c'est qu'il les fera librement. Puisque donc la prescience divine ne peut se tromper ni être trompée, tout acte libre connu de Dieu, comme devant s'accomplir librement, ne se fera et ne pourra se faire que librement (*Loc. cit.*). »

Ainsi, m'ayant créé libre, Dieu a prévu que je ne ferai rien qu'en usant bien ou mal de ma liberté ; il a prévu que tout ce que je ferai, je le ferai librement ; et comme la prescience divine ne peut être éludée, loin qu'elle puisse porter atteinte à ma liberté, elle l'a, en quelque sorte, garantie d'avance. Car Dieu ayant prévu que j'agirai librement, et la prescience divine étant infaillible, je suis infailliblement certain que, dans tout ce que je ferai, moi, je serai moi-même, et que j'agirai librement. Cette pensée appartient à saint Augustin, qui a dit : « La prescience divine ne m'enlève pas la liberté, mais la rend plus certaine, parce que la liberté avec laquelle j'agirai a été prévue et arrêtée par Celui dont la science ne peut se tromper : *Non igitur per Ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit quia Ille, cujus præscientia non fallitur, adfuturam mihi esse præscivit* » (*De Lib. arbit.*, lib. III, cap. III).

On pourrait objecter encore : « Si Dieu prévoit qu'un tel acte humain se fera absolument, il doit absolument se faire ; mais alors ce sera un acte absolument nécessaire, et non un acte contingent et libre. » Cette repartie n'est qu'un sophisme ; elle confond la nécessité *conséquente* et hypothétique avec la nécessité *antécédente* et absolue. Ce qui arrive indépendamment de toute

---

« fluentis in ea quæ repræsentat. Sicut igitur speculum non impedit nec tollit « libertatem motuum quos repræsentat, quia illos præsupponit, nec in illos in- « fluit ; similiter præscientia divina non impedit nec tollit libertatem actuum « quos repræsentat, quippe quæ eos præsupponit et nullatenus in illos influit « (*De Deo*, cap. V, art. 4). »

détermination libre de la volonté, de manière à ce que nulle cause, complète dans son action, ne puisse l'empêcher, est bien *nécessaire*, d'une nécessité absolue ; mais ce qui n'arrive et ne peut arriver que sous la condition d'une détermination libre de la volonté, et qui ne peut ne pas arriver, cette condition posée, n'est nécessaire que d'une nécessité *conséquente* et hypothétique. Cette espèce de nécessité présuppose donc et demande l'exercice de la liberté.

Ainsi le péché de l'Antechrist, par exemple, aussi bien que le péché de tout autre homme, aura infailliblement lieu, puisque Dieu l'a prévu, et que la prescience divine est infaillible, mais il n'aura lieu que d'une nécessité *conséquente*, parce qu'il n'arrivera que dépendamment de la libre détermination de la volonté de ce monstre, et que son péché n'est prévu que sous la supposition, dépendante de sa volonté, sous la supposition, dis-je, qu'il se déterminera volontairement à le commettre. En prévoyant qu'un homme péchera, Dieu prévoit que cet homme pourrait absolument ne pas pécher, parce que Dieu prévoit les actes libres futurs comme devant s'accomplir librement, et que les actes libres futurs ne peuvent s'accomplir que librement. Dieu prévoit donc qu'ils se feront de manière à ce qu'ils eussent pu absolument ne pas se faire. Par conséquent Dieu ne les connaît pas comme devant se faire d'une nécessité *antécédente*, mais comme devant se faire d'une nécessité *conséquente*, qui présuppose, loin de l'entraver, le libre arbitre ; et, dès lors, l'infaillibilité de la prescience divine exige qu'ils soient faits avec une liberté pleine, entière et parfaite. Ainsi donc, loin de porter atteinte à la liberté de l'homme, la prescience divine l'assure et la garantit ; et l'objection tirée de la prescience divine contre la liberté humaine n'est qu'un non-sens et une absurdité.

§ 130. *Comme tout bon gouvernement de l'homme ne détruit pas, mais maintient la liberté politique, à plus forte raison le gouvernement de Dieu ne détruit pas, mais maintient la liberté morale des êtres intelligents. — Comment Dieu mène l'homme sans blesser sa liberté. — Beaux passages de l'Écriture, expliquant l'action de la Providence et l'existence de la liberté.*

La quatrième objection de la philosophie de l'hérésie contre le libre arbitre de l'homme est tirée du dogme de la Providence, et

est ainsi formulée : « Ce qui est gouverné n'est pas libre ni ne peut l'être. Mais le monde moral, aussi bien que le monde physique, est gouverné par la Providence. Donc le monde moral n'est pas libre, ni les êtres intelligents qui le composent, non plus. Car comment seraient libres des êtres dont la volonté doit plier sous le régime absolu de l'action providentielle, qui en dispose comme il lui plaît, pour la faire servir à ses fins ? »

Cette objection sort d'un tas de sophismes, elle aussi. Ceux qui la font abusent d'abord du mot liberté, et confondent la liberté *sociale* et *politique* avec la liberté *individuelle* ou *psychologique;* choses si évidemment différentes qu'elles peuvent exister et existent en effet l'une sans l'autre. Car, pour être privés de toute liberté *sociale* ou *politique,* les peuples soumis au régime despotique n'en sont pas moins, en tant qu'hommes, des intelligences qui conservent leur liberté *individuelle* et *psychologique ;* et, pour n'être pas libres de la liberté extérieure de *coaction,* ils n'en sont pas moins libres de la liberté intérieure, ou de *nécessité,* naturelle à l'homme.

Deuxièmement, Cicéron avait défini la liberté sociale, LA FACULTÉ DE FAIRE CE QU'ON VEUT : *Facultas faciendi quod velis.* Et comme tout être, soumis à une loi, n'a pas le *droit de faire ce qu'il veut,* Cicéron en conclut que les lois providentielles sont incompatibles avec la liberté du monde ; aussi non-seulement niat-il hardiment la Providence, comme la prescience de Dieu, mais se permit-il des plaisanteries sacriléges à son égard, et tourna-t-il en ridicule la PRONOÏA (*Providence*) des Stoïciens. Mais rien n'est plus faux que cette prétendue définition de la liberté commune. Si la liberté de l'être social consistait dans le droit de faire ce qu'il veut, chaque être social aurait aussi le droit d'attenter, si l'envie lui en prenait, à la liberté des autres ; la liberté commune ne serait autre chose que la liberté pour personne, ne serait que la licence ou la guerre de tous contre tous, ne serait que l'absence de toute liberté et même de toute société. La liberté commune n'est que le droit de l'être social de faire ce qui n'est pas contraire à la justice des lois communes; car la loi n'est « qu'un précepte « *juste,* promulgué par l'autorité qui a soin de la communauté : « *Præceptum justum, latum ab eo qui curam communitatis habet* « (S. THOMAS). » Ce n'est donc qu'en se formant une idée fausse

de la liberté qu'on a soutenu que les lois de la providence de Dieu sont inconciliables avec le droit naturel et la liberté de l'homme.

Troisièmement, dire : « Ce qui est gouverné n'est pas et ne « peut pas être libre, » c'est formuler une erreur plus grossière encore. Car, comme saint Thomas l'a fait remarquer, là où il y a pluralité d'êtres libres, il n'y a pas d'ordre, et, par conséquent, il n'y a pas de liberté, à moins que l'un d'eux ne gouverne et que les autres ne soient gouvernés : *Ubi plura sunt, necesse est ut aliquid sit regulans et alia regulata, ut sit ordo.* En effet, une famille sans chef, un État sans prince, ne sont pas des sociétés, mais des agrégations d'individus livrés au désordre et, partant, à la plus affreuse servitude, la servitude de l'anarchie. Loin donc que le gouvernement, en général, exclue la liberté, même politique, il en est la condition *sine qua non ;* il en est la base : car il n'y a pas de liberté politique possible sans gouvernement. Même, donc, au point de vue social, le gouvernement de la Providence non-seulement se concilie très-bien avec la liberté universelle de l'espèce humaine, mais il en est le fondement et la règle.

A plus forte raison, il ne détruit pas mais conserve la liberté particulière, la liberté individuelle de chaque homme. Les princes vraiment dignes de ce nom, les princes vraiment habiles, vraiment grands et vraiment bons, ne sont pas ceux qui gagnent des batailles et font des conquêtes, mais ceux qui savent atteindre leurs fins, assurer l'ordre, la paix, le bien-être et la puissance de l'État, sans le moindre sacrifice des libertés légitimes de leurs sujets. C'est là le secret du grand art de bien gouverner les hommes. Problème difficile et rarement résolu; aussi l'histoire a-t-elle conservé le nom de plusieurs princes, demeurés immortels dans le souvenir et la reconnaissance des peuples, pour avoir su concilier les intérêts de leur propre grandeur et de leur propre gloire avec le maintien des libertés publiques. Pourquoi donc Dieu ne pourrait-il pas faire, dans le gouvernement du monde, ce que de simples mortels peuvent faire, et ont fait comme ils l'ont pu, dans le gouvernement de leur État ?

Qu'on remarque encore que, d'après l'Écriture, ce n'est que par l'inspiration de Dieu que certains princes *règnent* sur leurs peuples, et ne les oppriment pas ; que ce n'est que par un reflet

de la lumière de la sagesse et de la bonté de Dieu, sur leur esprit et sur leur cœur, qu'ils octroient de ces lois de haute justice qui font l'État tranquille et le peuple libre : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*. Pourquoi donc Dieu ne saurait-il pas faire lui-même ce que des hommes ne font que par lui? et pourquoi la Cause Première n'aurait-elle pas le pouvoir que les Causes Secondes ne tiennent que d'Elle, le pouvoir de concilier les intérêts de sa gloire, l'accomplissement de ses desseins, avec la liberté des hommes? Loin donc que l'action de la Providence divine, qui gouverne le monde, soit incompatible avec le libre arbitre de l'homme ; c'est, au contraire, le propre d'une telle action, ne s'inspirant que de la sagesse et de la bonté infinies, et ayant à sa disposition la puissance infinie, de faire servir les humains à ses fins sans leur retirer la liberté dont elle leur a fait don. Comme sa puissance n'a pas besoin de détruire ses anciennes œuvres pour en faire de nouvelles, sa providence n'a pas besoin de dépouiller les hommes de leur volonté pour accomplir la sienne. Bien plus, la Providence ne serait pas la Providence si elle ne savait tirer le bien même du mal ; à plus forte raison ne serait-elle pas la Providence si elle ne savait tirer le bien du bien ou de la liberté. Or la liberté de l'homme est un bien, puisqu'elle n'est qu'une participation à la liberté ou à la perfection de Dieu.

On a dit : « L'homme s'agite et Dieu le mène. » C'est vrai. Mais Dieu *ne mène* pas l'homme, comme l'homme mène son chien par le collier, et son cheval par la bride. Dieu mène l'homme, dit saint Augustin, comme le pasteur se fait suivre spontanément par la brebis, en lui montrant un rameau vert ; comme la mère fait venir librement dans ses bras son enfant, en lui offrant des dragées : *Ramum viridem ostendit ovi, et trahit; puero ostendit nuces, et trahit*. L'homme n'est pas violenté, mais inspiré par ce qui existe et se fait en lui, par ce qui existe et se fait autour de lui, ou par l'esprit du bien ou par l'esprit du mal, mais de manière à pouvoir toujours résister à l'un ou à l'autre esprit. Et c'est en l'aidant à faire librement le bien, ou en permettant qu'il se livre librement au mal, que Dieu en forme le bienfaiteur ou le fléau de ses semblables, le ministre, l'instrument de ses miséricordes ou de sa justice, et le fait concourir toujours librement

à la manifestation de sa plus grande gloire et à l'accomplissement de ses propres volontés.

On lit dans la *Sagesse* cette singulière et délicieuse parole : « Seigneur, c'est avec une grande révérence que vous disposez de nous : *Cum magna reverentia disponis nos* (*Sapient.*, XII, 18). » Or on ne *révère* que les choses sacrées, les personnes illustres et celles d'un mérite distingué ; et *révérer* quelqu'un c'est honorer sa personne et respecter ses prérogatives et ses droits. Dire donc que Dieu nous *traite avec une grande révérence*, c'est dire que nous sommes des êtres sacrés, divins, que nous lui ressemblons par l'intelligence et par la liberté de notre volonté, et qu'il ne dispose de nous, ne nous *mène* et ne nous gouverne, qu'en respectant lui-même la liberté dont il nous a fait don.

Dans le même livre de la Sagesse, il est dit encore : « Dieu parvient d'une fin à une autre fin avec force, et dispose tout avec « suavité : *Attingens a fine usque ad finem fortiter, disponens « omnia suaviter* (*Sap.*, VIII). » C'est nous dire que, tandis que l'homme, s'il emploie la force, exclut l'amour, et, s'il s'appuie exclusivement sur l'amour, n'obtient pas toujours les conquêtes de la force, Dieu, au contraire, fait passer puissamment l'âme humaine de l'une à l'autre des extrêmes limites du monde moral, du vice à la vertu, de la terre au ciel, sans exercer sur elle la moindre violence ; et qu'amour et force, ces deux ressorts si opposés entre eux, dans l'action divine seulement se balancent, s'harmonisent parfaitement, et atteignent le même but. C'est nous dire que, par son action, Dieu conduit l'homme au bien, mais sans porter la moindre atteinte à sa liberté ; qu'il opère en lui et avec lui, et lui laisse tout le mérite de ses propres actions ; que ce n'est qu'en lui cédant qu'il l'arrête, que ce n'est qu'en le secondant qu'il l'attire, que ce n'est qu'en lui obéissant en quelque sorte qu'il s'en rend maître. Heureuse servitude, dans laquelle l'homme est l'esclave volontaire de Dieu ! Heureux emprisonnement, dont les liens donnent la liberté, dont la sujétion est glorieuse, et dans lequel obéir c'est aimer, parce que l'amour et la force y sont merveilleusement combinés, de manière que l'amour n'affaiblit en quoi que ce soit l'efficacité de la force, que la force n'ôte rien aux douceurs, aux charmes de l'amour, et que l'amour violent et la violence amoureuse, et une suavité

forte et une force suave, en conservant tout, triomphent de tout: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter*. C'est le mystère de l'économie de la Providence dans le gouvernement du monde, et dire qu'il est inconciliable avec la liberté, c'est ne rien comprendre à la foi ni à la philosophie.

§ 131. ***Réfutation de l'objection des matérialistes contre la liberté humaine. — Les objets extérieurs n'impressionnent pas nécessairement l'intellect, mais l'imagination. — L'appétit intellectif demeure toujours maître de lui-même. — Nier la liberté, c'est nier l'intelligence et faire de l'homme une brute. — La liberté est un sentiment indestructible du cœur de l'homme. — On ne peut la combattre sans l'affirmer. — La seule chose pour laquelle l'homme ne soit pas libre, c'est la négation de sa liberté.***

L'école matérialiste, sortie de l'hérésie de Calvin, n'est allée demander qu'à la matière ses arguments contre la liberté de l'esprit humain. Ces arguments se résument tous dans celui-ci : « Ce qui est déterminé par un principe extérieur à vouloir ou à ne pas vouloir, n'est pas libre; mais l'homme est toujours déterminé par un principe extérieur à vouloir ou à ne pas vouloir : donc il n'est pas libre. En effet, la volonté humaine suit toujours l'appréhension de l'intellect; l'intellect est modifié par les sensations, les sensations sont l'œuvre de l'impression des objets extérieurs. Ce procédé est nécessaire, car la volonté est aussi nécessairement déterminée par l'intellect que l'intellect lui-même l'est par les sensations, et les sensations le sont, elles encore, par les objets extérieurs qui les produisent. L'acte humain est donc le résultat d'une série d'opérations toutes nécessaires, et le premier mobile de la volonté est, en dernière analyse, l'objet extérieur. Donc l'homme n'est déterminé à vouloir et à ne pas vouloir que par un principe extérieur, et dès lors il n'est pas libre. »

Cet argument, formulé par Collins en Angleterre, reproduit par l'Auteur du *Système de la nature*, en France, au dernier siècle, et répété étourdiment par les matérialistes de nos jours, n'a d'autre fondement que les doctrines d'Hobbes et de Locke, sorties elles-mêmes du calvinisme anglican; car la doctrine de Locke sur *l'Entendement humain* n'est que ce que la raison humaine

a, jusqu'ici, enfanté de plus plat, de plus grossier, de plus ignoble, de plus absurde touchant les facultés de l'âme, et n'est que la négation de tout intellect dans l'homme. Quelle valeur peut donc avoir contre la liberté humaine un argument puisé à une pareille source? Mais examinons-le en lui-même.

D'abord il est évidemment faux que les images des objets extérieurs, peintes dans la fantaisie par les sensations, impressionnent l'intellect de la même manière que les objets extérieurs impressionnent les sens. Les objets extérieurs agissent bien sur les sens comme causes *efficientes*, et produisent nécessairement les sensations; mais les images qui résultent des sensations n'agissent pas, à leur tour, comme causes *efficientes* sur l'intellect. Elles ne s'offrent à lui que comme causes *matérielles* de son opération; c'est, au contraire, l'intellect qui opère sur elles, comme cause *efficiente*. Car elles ne se présentent à lui que dans leur attitude d'espèces *sensibles* et *particulières*, et c'est lui qui les change, à l'instant même, en espèces *intelligibles*, en conceptions *universelles*, en idées; et, loin que les fantômes agissent sur l'intellect, c'est l'intellect qui agit sur les fantômes.

Il est incontestable, ainsi que nous l'avons fait maintes fois observer, qu'à la vue d'un cheval, l'image de *ce* cheval, tracée dans ma fantaisie, se transforme, dans mon intellect, en l'idée *du* cheval ou de toute l'espèce chevaline. Le doute, dans l'explication de ce grand phénomène, n'est possible que touchant l'agent *intelligent* qui le produit; la discussion sur ce sujet n'est possible qu'entre les Cartésiens, qui attribuent à l'action immédiate de Dieu sur l'intellect cette transformation merveilleuse, infinie, d'une image particulière en conception générale, et les Scolastiques, qui soutiennent que cette transformation n'est l'œuvre que de l'intellect lui-même, auquel Dieu a conservé la puissante vertu de généraliser le particulier et de se former l'idée, comme il donne à la fantaisie la vertu de simplifier, de spiritualiser le matériel, et de se former l'image. Mais on ne peut élever le moindre doute touchant l'impossibilité que cette transformation soit l'œuvre de l'objet extérieur et de la sensation qui en résulte, parce qu'il est absurde de supposer, même pour un instant, qu'une cause *particulière*, déterminée, finie, puisse produire un effet universel, indéterminé, infini. Ainsi donc la série d'opérations

nécessaires, s'accomplissant de la même manière, commençant par les objets extérieurs et finissant à la volonté, cette série, sur laquelle les philosophes sensualistes fondent leur argument contre le libre arbitre de l'homme, n'existe que dans la grossièreté de leur esprit et la vulgarité de leur imagination malade.

En second lieu, puissance aveugle, lui aussi, l'appétit intellectif, ou la volonté, ayant besoin, autant que l'appétit sensitif, d'être déterminé par la connaissance, il est, en effet, impressionné aussi nécessairement par l'intellect que l'appétit sensitif l'est par la fantaisie. Mais, puisque tout agent opère d'une manière conforme à sa nature, et que l'intellect est de sa nature une puissance qui ne se rapporte qu'à l'universel, il n'impressionne la volonté que d'une manière universelle; il ne la détermine donc nécessairement qu'à chercher, qu'à embrasser le bien général, le bien universel, nécessaire, le bien infini. En effet, la volonté humaine n'est pas libre, comme on vient de le voir, par rapport à un tel bien. Mais, par rapport aux biens en particulier, aux biens singuliers, contingents, finis, l'intellect laisse la volonté entièrement maîtresse d'elle-même; il lui laisse la faculté d'en faire le choix, d'après les lumières et les conclusions de la raison, qui, en l'éclairant, ne la forcent pas. Dès lors elle demeure libre dans le jugement de son action; c'est en quoi consiste l'essence de la liberté : *Liberum de actione judicium.*

Enfin tout moteur, saint Thomas vient de nous en avertir, produit *nécessairement* le mouvement dans le mobile, alors seulement que sa puissance dépasse la puissance de ce dernier, tellement que toute la force du mobile demeure assujettie à la force du moteur. Ainsi le cheval, la vapeur, ne mettent un poids en mouvement que lorsque leur force de locomotion l'emporte sur la force d'inertie de ce même poids. Or la force déterminante que les objets extérieurs exercent sur l'appétit sensitif est bien souvent supérieure à la force que cet appétit peut leur opposer. Par conséquent, ils le déterminent nécessairement; et c'est la raison par laquelle la brute, dont l'appétit est purement sensitif, est déterminée nécessairement par les impressions des objets extérieurs, et n'est pas libre. Mais cette force des objets extérieurs, qui dépasse la force de résistance de l'appétit sensitif et l'entraîne, est impuissante devant la force de résistance de

l'appétit intellectif, par la raison que les objets extérieurs sont tous déterminés, finis, et que nul objet déterminé et fini ne saurait vaincre la force d'une puissance telle que la force de la volonté, qui embrasse l'infini et ne peut être maîtrisée que par lui. L'appétit sensitif, mû nécessairement par les objets extérieurs, peut bien oser toucher à l'appétit intellectif ; mais il ne saurait l'ébranler. Il peut bien se révolter contre lui : *Repugnare legi mentis meæ ;* mais il ne saurait renverser son empire, ni le dépouiller de sa souveraineté : *Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Il est essentiellement faux que l'homme *soit nécessité par les objets sensibles, qu'il soit déterminé par un principe extérieur à vouloir ou à ne pas vouloir,* et qu'il ne soit pas libre de la liberté intérieure, de la LIBERTÉ DE LA NÉCESSITÉ.

Mais voici encore quelques remarques sur l'argument dont nous venons de faire justice, afin qu'on soit complétement édifié sur sa portée. Cet argument, comme on vient de l'apprendre, n'est fondé que sur le principe : «Que les idées ne sont que des sensations.» Mais les sensations étant des impressions particulières et sensibles, dire que les idées ne sont que des sensations, c'est dire qu'elles sont des conceptions particulières et sensibles ; c'est dire qu'elles n'ont rien d'intelligible et d'universel ; c'est dire que les idées ne sont pas des idées.

Il est vrai que l'école qui professe une pareille doctrine a l'air d'accorder à l'intellect l'avantage d'appréhender l'universel et l'infini ; mais l'universel et l'infini, que cette école veut bien permettre à l'intellect de concevoir, n'est que la conception d'agrégats d'individualités particulières, de biens finis. Or un agrégat d'individualités ou de biens, quelque nombreux qu'ils soient, n'est jamais l'Universel ni l'Infini ; car ni l'Universel ne peut jamais surgir d'un agrégat d'individualités particulières, ni l'Infini d'un agrégat de biens finis. C'est donc l'idée de la *multitude* et de la grandeur, non celle de l'*universalité* et de l'*immensité*, que, d'après l'école de Locke, l'intellect humain a le pouvoir de se former. Mais la perception de la multitude et de la grandeur ne suppose que la faculté d'imaginer : c'est pourquoi elle peut être atteinte même par la brute ; car la brute distingue, elle aussi, le nombre de l'unité, le grand du petit. Si donc l'idée n'est

que sensation, l'intellect n'est que fantaisie. Voilà donc la même école, qui ne laisse à l'homme que la spontanéité ou l'instinct sous le nom de liberté de contrainte, ne lui laissant que les sensations sous le nom d'idées, et la fantaisie sous le nom d'intellect, la voilà ravalant la faculté intellective jusqu'à la passivité, jusqu'à la grossièreté de la faculté sensitive, et l'homme jusqu'à la bête. Ce n'est donc pas de la science que la philosophie de cette école, mais bien plutôt une conspiration ignoble, un attentat sacrilége contre la grandeur, la dignité et la majesté humaines, un crime de haute trahison et de lèse-humanité.

En voilà assez contre l'ignorance, la contradiction, les faux principes, les sophismes et les absurdités sur lesquels reposent les objections anciennes et modernes contre la liberté de l'homme. Quant à ce dogme lui-même, pierre angulaire de l'édifice de la religion et de la philosophie, il n'a pas besoin d'être longuement discuté pour être victorieusement démontré. Qu'image fidèle de son Créateur, comme tout être intelligent, l'homme ait été, d'après la belle expression de l'Écriture, *confié aux mains de son propre conseil* (*Eccli.* XV, 14); qu'il ait le libre choix du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur; qu'il soit, intérieurement, le maître absolu de tous ses actes: tout cela n'est pas seulement une croyance inébranlable de son esprit, c'est aussi un sentiment intime, profond, indestructible de son cœur; c'est une condition essentielle de sa nature, c'est la raison de son existence, c'est le fond même de son être. « Que « chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, dit Bossuet, « et il sentira qu'il est libre, comme il *sentira* qu'il est raison- « nable. En effet, nous mettons grande différence entre la vo- « lonté d'être heureux et la volonté d'aller à la promenade. Car « nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous em- « pêcher de vouloir être heureux, et nous sentons clairement « que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la pro- « menade. De même, nous délibérons et nous consultons en « nous-mêmes si nous irons à la promenade ou non, et nous ne « mettons jamais en délibération si nous voudrons être heureux « ou non; ce qui montre que, comme nous sentons que nous « sommes nécessairement déterminés par notre nature même à « désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes

« libres à choisir les moyens de l'être. » (*Traité du libre arbitre*, ch. 2.)

Tout homme, à chaque instant, ou se complaît dans ce qu'il a fait dans son passé, ou forme des projets pour son avenir ; ou se reproche certains actes, ou se propose d'en accomplir certains autres. Mais qu'est-ce que tout cela, sinon *sentir* qu'il a fait librement ce qu'il a fait, et qu'il fera librement encore ce qu'il fera? Ainsi, par ses réminiscences et par ses prévisions, par ses regrets et par ses résolutions, il ne fait que prouver le sentiment qu'il a de sa liberté. Il ne peut ni parler, ni agir, ni articuler un seul son, ni faire un seul pas, un seul geste, un seul mouvement, sans attester qu'il se sent libre.

Les adversaires eux-mêmes de la liberté humaine ne choisissent que librement la parole ou l'écriture, les moyens, le temps, le lieu, pour faire partager aux autres leurs doctrines contre le libre arbitre.

En entassant tant de sophismes contre cette belle et grande prérogative de l'homme, ses adversaires eux-mêmes sentent qu'ils pourraient bien s'abstenir de lui faire la guerre sacrilége qu'ils lui font. La preuve en est qu'ils commencent et interrompent, reprennent ou abandonnent leur infernal travail, quand et comme il leur semble ; qu'ils choisissent parmi les arguments ceux qui leur paraissent les plus propres à faire partager aux autres leurs dangereuses doctrines, et qu'ils croient que leurs auditeurs ou leurs lecteurs resteront toujours maîtres de les admettre. C'est donc *librement* qu'ils entreprennent de démontrer que l'homme n'est pas libre, et ils n'offrent à l'homme leurs démonstrations qu'en comptant sur la liberté dont il jouit de rejeter d'anciennes convictions pour en adopter de nouvelles. Mais c'est prouver la liberté par l'acte même avec lequel on la combat ; c'est lui rendre hommage dans l'instant même qu'on la nie.

Ainsi le sentiment de la liberté est un sentiment qu'on peut contester par les mots, sans pouvoir l'étouffer par le fait ; un sentiment auquel on croit, même en affirmant qu'on n'y croit pas; un sentiment qu'on poursuit, même en lui tournant le dos, et qu'on embrasse, même en le repoussant ; un sentiment constant, universel, toujours vivant dans le cœur de tous les

hommes; dès lors un sentiment inné, élémentaire, essentiel, ineffaçable, de la nature humaine.

Cela nous explique la croyance universelle, constante, immortelle, du genre humain à la liberté de l'homme. Car comment l'humanité aurait-elle pu cesser de croire ce qu'elle n'a jamais pu cesser de sentir? L'unique chose donc à l'égard de laquelle l'homme n'est pas libre de dire *oui* ou *non*, c'est qu'il est libre; l'unique vérité qu'il est intérieurement forcé d'admettre, c'est qu'il n'est pas intérieurement forcé; et l'unique liberté qu'il n'a pas est celle de nier sa liberté.

QUATORZIÈME CHAPITRE.

DE LA DERNIÈRE PRÉROGATIVE DE L'AME HUMAINE : D'ÊTRE IMMORTELLE, ET DE FAIRE PARTAGER AU CORPS SON IMMORTALITÉ.

§ 132. *Importance du dogme de l'immortalité de l'âme, par rapport au dogme de l'existence de Dieu. — Les philosophes païens, anciens et modernes, Platon, Puffendorf, Leibnitz, Montaigne, Saint-Évremond, Descartes, ont ignoré ou nié les démonstrations métaphysiques de l'immortalité de l'âme. — Ils ont admis ce dogme, mais ils n'ont pas su le prouver métaphysiquement. La* Philosophie de Lyon *et son annotateur, M. Bautain et M. Cousin, ont mérité le même reproche. — On se propose d'exposer ici les preuves métaphysiques du même dogme, telles que, seule, la philosophie chrétienne les a données.*

Nous voici enfin parvenus à la dernière, à la plus importante, à la plus précieuse des prérogatives de l'âme humaine, qu'elle partage avec les anges et même avec Dieu, et que nulle autre espèce d'âmes ne partage avec elle, L'IMMORTALITÉ. C'est là la condition la plus noble de sa nature, le but le plus sublime de son existence, le plus beau fleuron de sa couronne, le titre le plus splendide de sa grandeur, de son excellence, de sa dignité. De même qu'elle ne serait ni ne saurait être immortelle si elle n'était pas spirituelle, intelligente, libre; de même elle ne

serait ni spirituelle, ni intelligente, ni libre, si elle n'était pas immortelle. Bien plus, pourquoi s'élèverait-elle si haut au-dessus de la brute, si elle devait s'éteindre comme la brute, et si elle n'avait pas une tout autre et meilleure destinée? Que serait-elle venue faire sur cette terre, si elle n'avait pas à y retrouver le chemin du ciel? A quoi lui servirait d'exister dans le temps, si ce n'était pas à la condition de conquérir l'éternité? Et pourquoi Dieu en aurait-il fait son image par la nature, si elle ne devait lui ressembler aussi par la durée? L'immortalité est donc la grande prérogative qui fonde, qui établit, qui explique, qui confirme toutes les autres prérogatives : comme toutes les autres prérogatives sont la raison, la preuve, le cachet de son immortalité.

Cette thèse explique, à elle seule, non-seulement l'homme, mais encore, en quelque sorte, Dieu lui-même. Comme, si Dieu n'existait pas, l'homme ne serait pas certain, non-seulement de l'immortalité, mais même de l'existence de son âme; ainsi, si l'âme n'était pas immortelle, on ne comprendrait plus rien, non-seulement à la création du monde ni aux œuvres, mais même à l'existence de Dieu. Ces deux dogmes s'éclairent, se prouvent, se confirment l'un par l'autre ; ils sont, comme les appelle saint Thomas, les préambules nécessaires de toute croyance, de toute foi : *Præambula fidei*; ils sont la raison de tous les actes libres des êtres intelligents, le code de toute loi, la règle de toute vie, la fin de toute existence; le fondement de tout ordre, de toute science, de toute religion, de toute société.

C'est pourquoi les ennemis de l'existence de Dieu en ont toujours et partout voulu à l'immortalité de l'âme : comme les ennemis de l'immortalité de l'âme finissent toujours par s'en prendre à l'existence de Dieu; et que l'athée est nécessairement matérialiste, et le matérialiste nécessairement athée.

Ainsi donc la thèse de l'immortalité de l'âme est, après la thèse de l'existence de Dieu, la plus sérieuse, la plus importante des thèses dont s'occupe la philosophie. Mais le fait est que, seule, la philosophie de la nature, du sens commun et de la raison universelle de l'humanité peut étudier avec profit une pareille thèse, l'environner de lumière, l'asseoir sur des bases solides, la démontrer. Quant à la philosophie de l'imagination,

du caprice, du sens privé, de la raison particulière de l'homme, et qui ne se dit rationaliste que parce qu'elle se moque de toute raison, loin de pouvoir éclaircir et affermir le dogme de l'immortalité de l'âme, elle ne peut que l'obscurcir davantage, toujours l'ébranler, et, comme elle l'a déjà fait, le reléguer parmi les opinions incertaines et sans portée de l'esprit humain.

En effet, parmi les anciens philosophes gentils, il ne s'est trouvé qu'Aristote qui ait traité en philosophe ce grand sujet. Mais Aristote est, comme on l'a vu, le seul des grands hommes de l'antiquité qui, en en exceptant les intervalles ténébreux dans lesquels il a sacrifié à l'esprit grec et est tombé dans les plus pitoyables erreurs, a constamment suivi la philosophie de la nature et de l'humanité. Au contraire, Platon, dont la philosophie, à l'exception de ce qu'elle a volé aux Juifs et aux traditions, n'a rien de solide, de constant et de sérieux, n'a parlé de l'immortalité de l'âme qu'en orateur, en poëte, en romancier. Il nous a laissé de beaux et éloquents morceaux sur ce point. Mais ce ne sont que des pages ingénieuses, des pointes d'esprit, des mots sonores, des phrases bien tournées, plus capables d'amuser que d'instruire et de convaincre. Cicéron lui-même, tout enthousiaste qu'il était du livre de Platon sur l'immortalité, n'a pu s'empêcher d'en signaler le vide, l'inanité, l'insuffisance, puisqu'il a mis dans la bouche d'un de ses interlocuteurs cette désolante parole, que nous avons citée plus haut : « Lorsque je « lis Platon, j'admets l'immortalité ; mais à peine ai-je déposé le « livre que tout mon assentiment s'évanouit. »

Avec le christianisme, la vraie philosophie ayant reparu au monde, environnée de toutes les splendeurs qu'elle a empruntées à la vraie foi, seuls, les Denis l'Aréopagite, les Tertullien, les Lactance, les Cyrille, les saint Augustin, les Thomas et les scolastiques ont philosophé solidement sur la destinée immortelle de l'âme humaine. Mais dès l'instant que cette philosophie vraiment chrétienne, combattue, calomniée, honnie par l'esprit païen de la Renaissance et par le protestantisme qui en est sorti, a été exilée et expulsée des écoles catholiques, la vraie psychologie la suivit dans son injuste exil. On a perdu entièrement de vue les vraies démonstrations philosophiques sur l'immortalité de l'âme, et on n'a su prouver autre chose que l'impuissance de la

raison philosophique, isolée de toute tradition, à prouver cette grande vérité. Seulement, n'osant encore la nier hautement, on s'est contenté de renvoyer à la Bible l'homme qui veut savoir à quoi s'en tenir sur sa destinée après la mort.

Puffendorf a dit en toutes lettres : « Il est vrai que notre « esprit poursuit avec le plus ardent transport la pensée de « l'immortalité, et a horreur de son entière destruction. Il est « vrai que *plusieurs*, parmi les païens, tirèrent de ces sentiments « la conclusion que l'âme de l'homme survit à sa séparation du « corps ; cependant l'esprit humain ne peut obtenir *que par la* « RÉVÉLATION DIVINE la certitude pleine et entière de son im« mortalité, et y demeurer fortement attaché (1). » Ainsi, pour ce prétendu grand homme de la Réforme, la croyance universelle de l'humanité à la vie future n'aurait été que l'opinion que *quelques païens* déduisirent du penchant qu'a l'homme de vivre toujours, opinion qui ne saurait s'appuyer sur aucune démonstration purement métaphysique.

Il est vrai que Leibnitz désapprouva hautement une pareille doctrine (*Lettre à Molane*) ; mais, partageant tous les principes philosophiques de son coreligionnaire, il put bien le blâmer, mais il ne sut ni ne put le réfuter.

Montaigne, le premier des philosophes catholiques qui ait philosophé en dehors de la philosophie formée et consacrée par le catholicisme, et dont les *horribles* (2) ESSAIS ont été la Préface de la philosophie matérialiste en France, a été encore plus explicite, on dirait même plus cynique, que le philosophe pro-

---

(1) « Quamquam animus hominis non solum ardenti cum affectu immortalitati « velut immineat, suique destructionem vehementer aversetur, atque inde apud « plerosque gentilium inoleverit persuasio de animæ a corpore separatæ dura« tione ; ejusmodi tamen, circa hæc, persuasio in qua animus hominis plane et « firmiter quiescere possit, ex solo Dei verbo hauritur (*De Offic. Homin. et* « *Civ. præfat.*). »

(2) Ce mot appartient à Pascal. « Les sentiments (de Montaigne), a-t-il dit, sur l'homicide volontaire et *sur la mort* sont HORRIBLES. Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir. Quoi qu'on puisse dire pour excuser ses sentiments trop libres sur plusieurs choses, on ne saurait excuser *d'aucune sorte* ses sentiments TOUT PAIENS sur la mort (*Pensées*, chap. 28). »

testant. Et ne tenant pas plus compte de la révélation biblique que de la philosophie, et se tenant pour dit : Que l'immortalité de l'âme ne se prouve pas et ne peut se prouver par la raison, il a ainsi formulé *ses sentiments tout païens* sur la mort : « Je me « plonge, la tête baissée, stupidement, dans la mort, sans la con-« sidérer et reconnaître que comme dans une profondeur muette « et obscure, qui *m'engloutit d'un saut et m'étouffe en un ins-« tant* d'un puissant sommeil, plein d'insipidité et d'insolence... « C'est une chose *trop momentanée*; un quart d'heure de pas-« sion, *sans conséquence, sans puissance*, ne mérite pas des pré-« ceptes particuliers. » (Essais, liv. III, chap. 9 et 12.)

Saint-Évremond, autre coryphée du matérialisme français, sans avoir nié d'une façon aussi dévergondée l'immortalité de l'âme, n'en a pas moins accepté la doctrine de la nouvelle philosophie antiscolastique : Que c'est là une opinion indémontrable par la raison et du ressort exclusif de la religion ; car il a dit : « La « raison humaine est si peu capable de *démontrer*, par elle-« même, l'immortalité de l'âme, que la religion a été obligée « de nous la révéler (*Lettre* XIII). » Quant à cette *révélation*, le misérable ne s'en est pas préoccupé du tout ; car l'on sait que, exhorté, au point de la mort, à se *réconcilier avec Dieu*, il répondit : « Je voudrais me réconcilier avec mon appétit, qui m'a « depuis longtemps abandonné ; » et qu'ainsi disant, il expira, en vrai épicurien, comme il avait vécu, et finit par la même mort que Pétrone, mort qu'il avait exaltée au-dessus de celle de Socrate, et chantée comme *la plus belle* (sic) et la plus précieuse de toutes les morts.

Descartes était trop chrétien pour descendre si bas ; en suivant Platon, dont il prétendit restaurer la philosophie, il demeura spiritualiste. Mais ayant voulu philosopher, lui aussi, en dehors des principes de la philosophie chrétienne, il ne s'est pas trouvé plus fort que ses complices dans cette lamentable apostasie, par rapport à la démonstration philosophique de l'immortalité de l'âme. A l'exemple de Platon, il n'a fait qu'en parler sans en rien dire. La preuve en est la *Philosophie de Lyon* : ce recueil complet, l'écho fidèle, l'héritier légitime des doctrines de Descartes, n'a trouvé, dans cet héritage, d'autre démonstration *ab intrinseco*, ou métaphysique, du dogme en question, que celle-ci qui

n'en est pas une : « La substance qui n'a en soi naturellement « aucun principe de corruption et de dissolution est intrinsè- « quement immortelle; mais l'esprit humain n'a en soi, etc., parce « que, comme nous l'avons démontré ailleurs, *il est simple;* « donc il est immortel (1). » Deux remarques sur ce syllogisme. D'abord, le privilége de l'immortalité n'appartient pas à la *substance,* en tant qu'elle est *simple et n'a en soi naturellement aucun principe de corruption et de dissolution* : car l'âme des brutes et même l'âme des plantes, ainsi que saint Thomas l'a soutenu, sont vraiment *simples,* et *n'ont naturellement en soi aucun principe de corruption et de dissolution;* et cependant elles ne sont pas immortelles. L'immortalité n'est propre à la substance qu'autant que, *simple en soi,* elle a *aussi* une *subsistance* indépendante de la matière, ce que l'âme des brutes et des plantes n'a pas; et dès lors, quoique *simple*, elle n'est pas immortelle. Le syllogisme du philosophe lyonnais repose donc sur un principe faux, et par conséquent il est faux, lui aussi, et ne *démontre* rien.

La seconde remarque à faire sur le même argument, c'est que ce faux syllogisme est cependant la seule démonstration *ab intrinseco* ou *métaphysique*, en faveur du dogme de l'immortalité, que la *Philosophie de Lyon* ait rencontré dans le bagage doctrinal que lui ont légué Malebranche et Descartes : car les six autres arguments qu'elle y a ajoutés ne sont pour elle que des arguments *ab extrinseco*, comme elle les nomme, des arguments indirects, étrangers à la nature de l'âme, et qui n'ont rien de psychologique. Ainsi donc la prétendue démonstration *ab intrinseco* de l'école cartésienne, touchant l'immortalité de l'âme, renfermée *en trois lignes*, ni plus ni moins, n'est qu'une plaisanterie, et ne démontre que ceci : « Qu'avec les principes cartésiens, l'immortalité de l'âme est philosophiquement indémontrable, et que ce qu'on a osé appeler la GRANDE PHILOSOPHIE nulle

---

(1) « Illa substantia est immortalis *ab intrinseco* quæ, in se et natura sua, « nullum habet corruptionis et dissolutionis principium ; atqui mens humana, « in se, etc., siquidem est omnino simplex, ut alibi demonstravimus : ergo, etc. « (*Loc. cit.*, p. 185). »

part n'apparaît plus *petite* que sur ce point capital de la philosophie. »

L'Annotateur lui-même du *Recueil lyonnais* est de cet avis ; car, dans une note qui trahit, de sa part, une grande franchise, mais en même temps une ignorance inexplicable de la vraie philosophie, il fait à son patron le singulier reproche « d'avoir traité de l'immortalité de l'esprit humain dans sa *Métaphysique spéciale*, » et affirme, en propres termes : « Que cette question « n'appartient qu'à l'ÉTHIQUE, ne peut être résolue que par les « principes de la morale, et que l'auteur a eu tort de l'aborder « avant d'avoir parlé de la *liberté* et *de la loi naturelle* (1). » Ce qui est affirmer formellement que l'immortalité de l'âme ne peut être démontrée par des arguments *métaphysiques* ; ce qui est favoriser le fidéisme de Puffendorf, de Montaigne, de Saint-Évremont, de M. Bautain, ou la doctrine : Qu'on ne peut être certain de l'immortalité de l'âme que par la Bible. Ce qui est enfin donner raison à M. Cousin, qui n'a pas rougi de soutenir que ce dogme, non-seulement n'a pas été démontré par la raison, mais que l'humanité n'est pas encore en état de pouvoir en entamer la démonstration par la raison. Voilà le progrès que le cartésianisme, la *grande philosophie*, a fait faire à la raison.

Heureusement, il n'en est rien. Non-seulement cette grande et fondamentale vérité *peut* être, mais elle *a été*, depuis plusieurs siècles, démontrée, de la manière la plus solide et la plus évidente, par la philosophie chrétienne. Ce n'est que depuis qu'on a oublié ou méconnu les principes de cette philosophie de la Tradition et de l'humanité, ce n'est que depuis qu'on a voulu tout créer par la raison, qu'on en est arrivé au point où nous nous trouvons, c'est-à-dire à désespérer de toute puissance de la raison et à renier la raison. Tâchons donc de combler ce vide que l'ignorance et la mauvaise foi ont creusé dans l'esprit des philosophes, concernant le plus important des dogmes de la philosophie.

---

(1) « Quæstio de immortalitate mentis humanæ PERTINET AD ETHICAM ; nec « solvi potest quin supponatur *existentia legis naturalis*, etc. Non igitur prius « erat tractandum *de immortalitate*, quam dictum fuisset de *libertate* et *lege* « *naturali* (*Loc. cit.*). »

après celui de l'existence de Dieu. Reproduisons la belle et magnifique démonstration, la vraie démonstration rationnelle et *ab intrinseco* de l'immortalité de l'âme, telle que les grands hommes du christianisme nous l'ont léguée ; et, à l'exemple de cet ancien philosophe, qui prouva le mouvement en se mouvant, prouvons à nos adversaires, qui ne s'en doutent pas, la possibilité de cette démonstration, en l'exposant.

§ 133. *On commence par exposer le grand argument métaphysique de la philosophie chrétienne, en faveur de l'immortalité de l'âme, tiré de sa* SUBSISTENTIALITÉ. — *Le principe que « Ce qui ne dépend pas d'un autre être pour opérer n'en dépend pas non plus pour exister » est incontestable. — On prouve que l'âme humaine ne dépend pas du corps par rapport à ses opérations spécifiques de* COMPRENDRE, *de* RAISONNER *et de* VOULOIR. — *Toutes les opérations sensitives se font avec le corps, c'est pourquoi elles usent le corps : tandis que les opérations intellectives ne l'usent pas.*

Notre lecteur doit se souvenir que, dans le livre DES DOGMES ECCLÉSIASTIQUES, cet ancien formulaire de la philosophie chrétienne, fondé sur les doctrines du premier des philosophes du christianisme, saint Denis l'Aréopagite, se trouvent ces mots : « Nous croyons que l'homme seul a une âme SUBSTANTIVE ; donc « les âmes des brutes ne le sont pas : *Solum hominem credimus* « *habere animam* SUBSTANTIVAM ; *animalium ergo animæ non* « *sunt* SUBSTANTIVÆ. » Cette parole est d'une immense portée ; car, nous le répétons, ce n'est que dans la SUBSISTENTIALITÉ de l'âme que se trouvent son histoire et la démonstration métaphysique de son immortalité, démonstration que seule la philosophie chrétienne a fournie.

Cette grande démonstration se résume dans ce syllogisme : La chose qui ne dépend pas d'une autre chose, par rapport à son propre être, séparée de cette autre chose, ne perd pas son être ; mais l'âme humaine ne dépend pas du corps par rapport à son propre être : donc, séparée du corps, elle ne perd pas, ne saurait perdre son être, ni cesser d'exister, c'est-à-dire qu'elle est naturellement et essentiellement immortelle.

La majeure de cet argument n'a pas besoin d'être prouvée : elle porte, dans les termes mêmes qui l'énoncent, sa preuve ; car

il est évident que la chose dont l'*existence* ne dépend pas d'une autre chose, séparée de cette autre chose, ne cesse pas, pour cela, d'*exister*. Les accidents, par exemple, n'étant que des modifications de la substance, en dépendent par rapport à leur propre *être;* séparés de la substance, ils perdent donc leur être et ne *sont* plus rien. Ainsi la blancheur, n'étant qu'un accident de certains corps, n'*est* que dans ces corps ; elle dépend d'eux, par rapport à son *être,* et disparaît entièrement et cesse d'être dès l'instant où ces corps ne *sont* plus. Si tous les corps blancs cessaient d'être, la blancheur n'existerait qu'en puissance, à l'état logique où comme une chose *purement possible,* ou comme être de raison ; mais, quant à la blancheur en *acte*, la blancheur *réelle,* il n'y en aurait plus sur la terre. Il en est de même de la science, qui n'est qu'un accident de l'esprit : si tous les esprits humains étaient anéantis sur notre globe, il y aurait toujours de la science *possible,* mais il n'y aurait plus de science *existante.*

Mais quant aux substances qui ont la subsistance en elles-mêmes et par elles-mêmes, et dont la subsistance ne dépend pas de leur union avec une autre substance du même genre ou d'un genre différent, elles peuvent bien, par leur séparation de cette autre substance, *changer* leur manière de subsister, mais non *perdre* tout à fait leur subsistance; quoique d'une manière différente, elles continueront à subsister toujours.

L'homme qui perd sa femme n'est plus un époux ; l'homme qui perd ses enfants n'est plus un père; l'homme qui perd ses serviteurs n'est plus un maître; l'homme qui perd ses sujets n'est plus un souverain. Mais, en changeant, par ces pertes, *sa manière d'être,* il n'en *est* pas moins toujours l'*homme* et le même homme qu'auparavant ; et pourquoi ? si ce n'est parce que l'homme ne dépend pas d'aucun autre homme, par rapport *à son être, à sa subsistance comme homme.*

Rien n'est donc plus vrai, plus certain, plus clair que cette proposition : « Une chose qui ne dépend pas d'une autre chose, « par rapport à son être, peut bien cesser d'être unie à cette « autre chose, sans perdre pour cela son propre être. »

Nous n'avons donc besoin de prouver que la mineure du syllogisme scolastique, qui renferme la démonstration *ab intrinseco,* métaphysique, directe et complète de la nature immortelle

de l'âme humaine. Et la voici, cette preuve, fondée sur les principes de la philosophie chrétienne, que nous avons bien souvent rappelés dans le cours de cet ouvrage ; c'est ici le lieu de les développer davantage, et d'en faire la plus grande et la plus importante application.

Tout agent n'opère que d'après la nature, les conditions, les lois de son existence, parce que l'opération de tout agent n'est que son être agissant, son être en action, le reflet fidèle de son être : *Operatio sequitur esse;* et tout ce qui agit, dit saint Thomas, n'a que dans la même mesure, et de la même manière, l'être et l'opération : *Unumquodque similiter habet esse et operationem* (I p., q. 75, art. 21). « C'est, poursuit le saint Docteur, parce que l'opération ne commençant à être possible que dès l'instant où l'être est en *acte*, l'être n'*opère* que dans la même mesure et dans les mêmes conditions que celles dans lesquelles il *est ;* comme un corps ne produit la chaleur dans un autre corps que dans la mesure dans laquelle il *est* chaud (1), et que ce n'est pas la chaleur, mais le corps chaud qui chauffe. Ce qui opère par soi, et indépendamment de tout autre être, subsiste par soi et indépendamment de tout autre être : *Quod per se operatur per se subsistit.* L'être et l'opération s'expliquent, se traduisent, se connaissent, se mesurent l'un par l'autre ; et, de même que ce qui *est* par soi *agit* par soi, de même ce qui *agit* par soi *est* par soi : *Quod per se* EST *per se* AGIT, *et quod per se* AGIT *per se* EST. C'est pourquoi, en voyant que tout homme accomplit, indépendamment de tout autre homme, les actes humains, on en conclut, à juste raison, que tout homme a l'*être* à lui, a son être propre, et subsiste en soi, indépendamment de tout autre homme. Il en est de même de toute brute, par rapport aux autres brutes; de toute plante, par rapport aux autres plantes.

Cette doctrine, si vraie par rapport aux opérations qui tiennent à la nature et à la substance de l'agent, l'est aussi par rapport aux opérations qui résultent de ses accidents et de ses rela-

---

(1) « Nihil potest per se operari nisi quod per se subsistit ; non enim est operari nisi entis in actu; unde eo modo aliquid operatur quo est ; propter quod « non dicimus quod calor calefacit, sed calidum (*Loc. cit.*). »

tions. Ainsi, en voyant qu'un tel, dans la société domestique, politique, religieuse, *opère* d'une manière tout à fait indépendante de tous les membres qui composent ces sociétés, on en infère qu'il y jouit d'une *existence* indépendante, qu'il en EST le pouvoir et le chef.

Cela posé, on n'a, dans la présente question, qu'à se convaincre que l'âme humaine ne dépend pas du corps par rapport à ses *opérations*, pour être certain qu'elle ne dépend pas non plus du corps par rapport à son *être;* qu'elle a un être, une subsistance propre à elle, indépendamment du corps; qu'elle n'a pas besoin du corps pour *exister ;* qu'elle peut en être séparée sans cesser d'être, et que, par la *nature* et par l'essence que Dieu lui a données, elle est nécessairement immortelle.

Réunissant en lui les trois espèces de vie dans lesquelles se résume toute vie, la vie *intellective*, la vie *sensitive* et la vie *végétative*, le même homme en exécute toutes les opérations qui s'y rapportent, et, en lui, l'être qui *végète* et qui *sent* est le même être qui *comprend*. Cependant ses opérations *spécifiques* sont les opérations intellectives, parce que c'est par l'intellect qu'il se distingue de tous les autres *composés* animés, qu'il est d'une espèce différente de l'espèce des brutes et des plantes, qu'il forme une espèce à part, et qu'il est l'HOMME. Or le moyen de douter qu'il exécute, indépendamment du corps, les opérations intellectives, exclusivement propres à son espèce, et dont lui seul est capable parmi tous les composés vivants!

La première de ces opérations est celle par laquelle l'intellect humain extrait de l'espèce sensible, ou du fantôme qui lui est offert par l'imagination, l'espèce intelligible, universalise le particulier, se forme l'idée générale des choses, et comprend. Or, ainsi que nous l'avons longuement prouvé en discutant sur l'origine des idées (§ 6, vol. I, p. 36 et suiv.), loin que le corps soit pour la moindre chose dans l'accomplissement de cette sublime, ineffable et divine opération, elle n'a lieu qu'autant que tout ce qui est individuel, particulier, renfermé dans les conditions du lieu et du temps (τοῦ *hic et nunc*), en un mot que tout ce qui est corporel en est entièrement éloigné. Puissance universelle, non-seulement l'intellect ne peut voir que d'une manière universelle même le particulier, et c'est là ce qui s'appelle *com-*

prendre; mais il ne peut le voir qu'en vertu d'une faculté universelle elle-même, car l'universel ne saurait pas plus sortir du particulier que l'infini du fini. Or toute opération résultant de la matière ou du corps n'est et ne peut être que matérielle, corporelle, c'est-à-dire particulière, et dès lors diamétralement opposée à l'opération intellectuelle. La puissance corporelle ne peut lui être d'aucune utilité, d'aucun secours. Loin donc que la puissance corporelle puisse concourir à l'accomplissement de l'opération intellectuelle, elle ne pourrait que l'entraver, comme une force quelconque, poussant un corps vers le côté gauche, loin de l'aider, ne pourrait qu'empêcher l'homme de mouvoir le même corps vers le côté droit. La transformation donc de l'espèce sensible en espèce intelligible, de la perception particulière en conception universelle, de l'image en idée, n'est et ne peut être que l'opération de l'intellect seul; le corps n'y prend et ne peut y prendre la moindre part. Ce n'est point *parce qu'*il est uni au corps, mais bien *quoiqu'*il soit uni au corps, que l'intellect s'élève au-dessus du corps, et de tout corps, à la hauteur de l'Ange et même de Dieu, que l'intellect LIT, *intus legit,* dans la nature, dans l'essence des choses, et les comprend.

La deuxième opération de la vie intellective est le raisonnement; et le raisonnement, même lorsqu'il est appliqué aux corps, ne se fait que *sans* le corps, et sans le moindre concours du corps. Car raisonner sur les corps, c'est comparer les *idées* que l'intellect s'est formées touchant la nature et les propriétés des corps; c'est chercher à *comprendre* les corps, c'est-à-dire à les connaître par ce qu'ils ont de plus incorporel. Le raisonnement sur les corps est donc une opération du ressort exclusif de l'esprit, et les corps ne jouent que le rôle de sujets et non celui de coopérateurs, même dans l'opération qui les regarde.

A plus forte raison, le corps n'est pour rien dans les raisonnements touchant les choses de l'ordre purement intellectuel et leurs rapports. En effet, lorsque nous raisonnons sur la nature de Dieu, des anges, de l'âme; sur les idées, sur les principes, sur les doctrines, sur les fins, sur la religion, sur la morale, sur la philosophie, sur les lois et sur les devoirs, demandons-nous, empruntons-nous le moindre secours à notre corps? Ne devons-nous pas nous efforcer, au contraire, de faire abstrac-

tion de tout ce qui est sensible, corporel ; ne devons-nous pas nous transporter dans un monde nouveau, où rien de corporel et de sensible ne perce, si nous voulons bien raisonner sur de pareils sujets ? Car, ainsi que nous en prévient l'Écriture, tant que l'homme se promène dans la région animale, et qu'il ne se place pas à une distance infinie du monde des corps, il est incapable de rien connaître aux choses de l'esprit de Dieu ; l'esprit seul pouvant discuter l'esprit ou la vérité intellectuelle, morale, religieuse, qui n'est que le reflet de l'intelligence, la parole de la bouche de Dieu : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei* ; *quia spiritualiter examinatur* (I *Cor.* II, 14) *in omni verbo quod procedit ex ore Dei* (*Matth.* IV, 4).

Il en est de même par rapport à la volonté, qui est la troisième et le complément des opérations intellectuelles. Nous pouvons bien vouloir les choses *corporelles*, et même les préférer aux choses spirituelles ; mais, si le corps est pour quelque chose dans ce choix, c'est plutôt pour en entraver que pour en faciliter la liberté. Du reste la liberté, comme on vient de le voir, n'est que le *jugement* libre à l'égard de l'action : *Liberum de actione judicium;* c'est-à-dire un jugement ne prenant conseil que de l'intellect, ne s'éclairant que des lumières de la raison ; en sorte que rien n'est moins corporel, ni plus spirituel, ni ne dépend moins du concours du corps et n'est plus du ressort de l'esprit, que l'acte par lequel l'âme se détermine à vouloir ce qu'elle veut, et à ne pas vouloir ce qu'elle ne veut pas.

Voici encore, en faveur de la même thèse, une de ces similitudes empruntées à l'ordre physique, par lesquelles saint Thomas rend si claires et si puissantes les plus hautes vérités de l'ordre intellectuel :

« Tout instrument, dit-il, qui ne s'altère pas, qui ne se détériore pas, qui ne s'use pas, est un instrument dont on ne se sert pas : car il est impossible de se servir d'un instrument quelconque sans l'altérer, sans le détériorer, sans l'user, au point qu'au bout d'un certain temps on ne peut plus s'en servir. Or, par l'exercice des opérations purement intellectuelles de l'âme, le corps ne subit pas la moindre modification, le moindre changement. Donc le corps est un instrument (s'il en est un) dont l'âme ne se sert pas dans l'accomplissement de ses opérations intellec-

tuelles ; c'est-à-dire qu'il n'est pas l'instrument de l'âme dans ces opérations, et qu'elles s'accomplissent sans le concours instrumental du corps. Donc l'âme humaine est indépendante du corps par rapport à ses opérations spécifiques, et dès lors elle l'est aussi par rapport à son *être*.

Au contraire, nulle sensation ne peut avoir lieu dans l'être sensible sans un changement quelconque dans un de ses sens. Dans la vision, par exemple, la pupille est affectée et modifiée par l'espèce de la couleur; dans l'ouïe, le tympan de l'oreille l'est par l'espèce du son. De même, dans les autres sensations, l'organe subit toujours une modification de la part de l'objet corporel qui l'impressionne, et cette modification est d'autant plus capable d'altérer le sens que l'impression de l'objet corporel est plus intense et plus réitérée; en sorte que, semblable à tout instrument tranchant dont on fait trop usage, tout sens, en sentant trop souvent son sensible *propre*, s'use, s'émousse et finit par ne plus sentir.

Cela prouve que l'âme sensitive se sert du corps, comme d'un instrument, pour sentir; que les opérations sensitives se font avec le concours et dans la dépendance du corps, et que, par conséquent, l'âme purement sensitive n'exerce aucune opération, à elle seule, *sans* le corps; que toutes ses opérations sont du corps et de l'âme en même temps, de tout le conjoint, de tout le composé. Mais, par cela même que l'âme humaine se forme les idées, raisonne et veut, sans que, par de tels actes, le corps subisse la moindre altération; il est évident que le corps n'y prend aucune part, n'y prête le moindre concours, et qu'Aristote a eu raison d'établir que, « parmi toutes les opérations de l'âme, les actes intellectifs seuls se font en dehors de toute action des organes corporels (1). »

---

(1) « Aristoteles posuit quod solum *intelligere*, inter opera animæ, sine cor- « poreo organo exercetur. *Sentire vero*, et, consequenter, operationes animæ « sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione : sicut, in vi- « dendo immutatur pupilla per speciem coloris ; et idem apparet in aliis ; et sic « manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem pro- « priam, per seipsam ; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti (1 p., « q. 75, art. 3). »

Il est vrai que, bien des fois, le corps se trouve fatigué des opérations purement intellectuelles de l'esprit ; mais cela n'arrive qu'*accidentellement*, lorsque l'esprit a besoin d'avoir prêts les fantômes ou les images des objets matériels, pour en extraire l'espèce intelligible. Or, dans la perception de ces images, les forces sensitives jouent un grand rôle (1).

Cela arrive encore parce qu'en s'occupant d'objets purement intellectuels, l'homme néglige très-souvent les soins qu'il doit à son corps, et le prive des aliments, du sommeil, du repos, de l'exercice, qui lui sont nécessaires pour exécuter les actes de la vie animale. Loin donc que le corps prenne la moindre part aux actes de l'esprit, les actes de l'esprit l'empêchent d'exercer ses propres actes corporels, à plus forte raison l'empêchent de concourir comme instrument à ces mêmes actes de l'esprit. Dans tous les cas, n'est-il pas évident que, soit que nous nous formions des idées, soit que nous raisonnions, soit que nous voulions, ces opérations que nous accomplissons dans l'intimité de notre intelligence ne produisent *par soi* le moindre changement dans notre corps, et qu'il y reste indifférent et étranger? N'est-il pas évident que notre intellect accomplit à lui seul, sans le concours d'aucun organe corporel, ses propres actes, et que l'âme humaine ne dépend nullement du corps, par rapport à ses opérations purement intelligibles?

§ 134. ***On explique comment il est vrai que, tout en ayant besoin des fantômes corporels pour se former les idées, l'âme humaine ne dépend pas du corps dans son opération de*** COMPRENDRE. — ***Preuve qu'elle est incorruptible par soi.***

On pourrait opposer : «D'après la doctrine scolastique sur les « idées, l'intellect humain ne voit rien et ne peut rien voir, pen- « dant cette vie, sans le fantôme : *Intellectus humanus in statu « præsentis vitæ, nihil videt sine phantasmate*. Or le fantôme, ou « l'image de l'objet extérieur, que l'intellect convertit en idée,

---

(1) « Si vero, in intelligendo, fatigetur corpus, hoc est per accidens : in quan- « tum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantas- « mata præparentur (*Loc. cit.*). »

« n'arrive à la fantaisie que par les sens. Il a donc un besoin « absolu du corps pour se former les idées ; et dès lors il dé« pend du corps, même par rapport à son opération *spécifique*, « l'opération de comprendre. »

La réponse à cette difficulté se trouve dans cette même doctrine scolastique de laquelle on l'a tirée, et que nous avons développée plus haut (vol. I, § 48, 49 ; et *Append.* I). Nous n'avons donc besoin que de la rappeler ici pour mettre au néant la difficulté dont il s'agit.

Certaines formes sont tellement dépendantes de la matière qu'elles ne peuvent naturellement avoir et n'ont pas *d'être* hors d'elle et sans elle. Toutes les formes des choses seulement sensibles et toutes les formes des végétaux et des animaux se trouvent dans cette condition. D'autres formes, au contraire, sont tellement éloignées et indépendantes de la matière qu'elles ne peuvent *être* dans la matière et avec la matière ; telles sont les formes angéliques. C'est pourquoi, comme nous l'avons fait si souvent observer, elles s'appellent *substances* SÉPARÉES, c'est-à-dire substances séparées, par leur nature, de toute union avec la matière. Les âmes humaines tiennent le juste milieu entre ces deux espèces de formes : elles sont *dans* la matière, et par là elles participent de la condition de l'âme des brutes ; mais elles y sont de manière à ce que leur *être* ne soit pas lié à la matière, et ne dépende pas de la matière, et par là elles participent à la condition des anges. Ainsi l'âme de la brute n'*est* que dans et *avec* la matière. L'ange *est* et *opère* en dehors des *sens* et de la matière. L'âme humaine partage cette double condition, en tant qu'elle *est* et *opère* indépendamment et *sans* la matière, mais n'a son *être* complet, son opération parfaite, que *dans* la matière.

C'est que, comme nous l'avons fait déjà si souvent remarquer, après avoir créé les natures purement intellectuelles, les anges, capables de voir l'universel sans le secours du particulier, ou de *comprendre* sans le corps ; et après avoir formé les natures purement sensitives, les brutes, qui ne voient *nullement* l'universel, et qui ne comprennent pas du tout : *Quibus non est intellectus ;* afin qu'il y eût gradation, hiérarchie et ordre dans ses créatures, Dieu a fait la nature en même temps *intelligente* et *sensible*, l'homme, capable de voir l'universel ou de com-

prendre, comme l'ange, mais de ne voir l'universel qu'à travers le particulier, de ne comprendre que par les sens, ou d'avoir des sens et un corps. Placé donc au premier rang des êtres sensibles, et au dernier rang des êtres intellectuels, l'homme a besoin, à cause de la faiblesse de sa vertu intellective, d'apercevoir le particulier, afin de pouvoir en extraire l'universel, et, par conséquent, a besoin des sens, qui lui attestent l'existence des choses sensibles, et le mettent en état de se former les idées et d'exercer la première de ses opérations intellectuelles. Mais, nous le répétons encore ici, car on ne saurait le répéter assez : l'intellect humain n'a besoin des images, transmises par le corps pour se former les idées, que comme le sculpteur a besoin du marbre ou du bois pour faire des statues, ou, ainsi que l'a dit saint Thomas, l'intellect n'a besoin des fantômes fournis par les sens que comme *matière*, et non comme *instrument* de ses opérations. Or, en changeant un bloc informe de marbre ou un tronc de chêne en statue, le statuaire opère *sur* et non pas *avec* la pierre ou le bois; et de même, en transformant le fantôme sensible en espèce intelligible, l'image de l'objet particulier en conception universelle, en idée, l'intellect exerce sa force intellective *sur* et non pas *avec* le fantôme et l'image. Il est vrai que la cause *matérielle* se dit toujours *cause*; mais elle n'est cause que par extension de terme; elle est la moins noble parmi les quatre espèces de causes reconnues par la science; elle n'est pas cause véritable : car l'idée de cause véritable renferme l'idée de l'*activité*, et dans la matière *dont* on fait une chose tout est passif, rien n'est actif, tout *pâtit* et rien n'*agit*. La cause véritable est la cause *efficiente*, car elle seule est active, et rien qu'active; elle seule opère. Ainsi donc, de même que le marbre ou le bois ne sont ni l'*organe* ni l'*instrument* de l'opération artistique; de même le fantôme ou l'image sensible n'est ni l'*organe* ni l'*instrument* de l'opération intellective. Et de même que l'opération artistique se fait *sur* et non pas *avec* la matière, et demeure indépendante de la matière; de même l'opération intellective s'accomplit *sur* et non pas *avec* les phénomènes du corps, et demeure indépendante des phénomènes du corps.

Enfin, quoique le marbre ou le bois viennent à manquer à

l'opération artistique, le sculpteur n'en reste pas moins un sculpteur, toujours *en puissance* de former des statues. De même, quoique, par la séparation du corps, les fantômes des objets extérieurs viennent à manquer à l'opération intellective, l'âme humaine n'en reste pas moins une substance intelligente, toujours en puissance de se former des idées. Comme, par cela même que le sculpteur est indépendant du marbre et du bois par rapport à son opération, il l'est aussi par rapport à son être, et toute cessation de travail n'altère pas le moins du monde son *être* d'artiste ; ainsi, par cela même que l'âme humaine est indépendante des fantômes sensibles par rapport à son opération, elle l'est aussi par rapport à son être, et sa séparation du corps ne porte pas la moindre atteinte à son *être* de substance intelligente.

Cette doctrine appartient à saint Thomas, et voici la manière claire, précise et solide dont il l'a exposée : « Il est impossible que le principe intellectuel fasse usage d'un organe corporel pour comprendre ; car tout organe corporel *détermine* naturellement, c'est-à-dire précise, individualise la chose à laquelle il s'applique. Loin donc de pouvoir servir à *universaliser le particulier* (en quoi consiste l'*intellection*), il ne peut faire que *particulariser* l'universel et empêcher l'*intellection* de la chose. Si donc l'intellect se servait d'un organe corporel pour comprendre, il ne pourrait pas se former l'espèce intelligible, la conception universelle, l'idée de tous les corps ; il ne pourrait pas même comprendre les corps. Quand on a, par exemple, jaune la prunelle de l'œil (comme il arrive aux ictériques), tous les objets paraissent jaunes. Si un vase de verre a une couleur déterminée, la liqueur qu'on y met présente la même couleur. C'est que, par un organe corporel, on ne peut percevoir que corporellement les choses, et qu'un organe ou un moyen corporel enveloppe dans sa corporéité la chose, et la lui fait partager. Or ce principe intellectuel, qui s'appelle *esprit* ou *intellect*, ne perçoit qu'intellectivement ou d'une manière universelle les objets ; il est donc évident qu'il opère par soi-même, et que le corps ne prend pas la moindre part à son opération (1). »

---

(1) « Impossibile est quod principium intellectuale intelligat per organum « corporeum : quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet

« Il est vrai que l'intellect humain a besoin du corps pour agir; mais il n'en a pas besoin comme d'un organe ou d'un instrument, mais comme de l'objet ou de la matière de son opération. Car les fantômes des objets extérieurs qui nous arrivent par le corps sont, à l'égard de l'intellect, dans le même rapport que la couleur l'est à l'égard de la vision. Comme l'œil voit *la* couleur et ne voit pas *par* la couleur, de même l'intellect perçoit *les* fantômes et ne perçoit pas *par* les fantômes. Ainsi donc, de même que le besoin qu'a la vertu sensitive des objets extérieurs sensibles pour *sentir* n'empêche pas que l'animal soit un être subsistant en soi et indépendamment de ces objets, de même le besoin qu'a l'intellect des fantômes corporels pour comprendre ne l'empêche pas d'être subsistant en soi et indépendamment de ces fantômes (1). »

Développons encore davantage cette importante doctrine. Si vous brisez la lame d'une épée, il n'y a plus d'épée. Or, de même que, cet acier étant mis en morceaux ou oxydé, son être accidentel d'épée disparaît, lui aussi ; de même, disent les scolastiques, une fois le corpsde la brute corrompu,son être substantiel se corrompt, lui aussi, et son âme s'évanouit : *Sicut corrupto seu fracto ferro, corrumpitur esse gladii ; ita, corrupto corpore bruti, et abesse debet ipsius anima* (Testa). C'est le propre de toute forme qui n'est qu'une puissance, n'ayant pas d'opération propre à elle, et indépendante du corps organique qu'elle anime, de n'avoir pas non plus une subsistance propre à elle et indépendante du corps, et de ne pouvoir plus *être,* séparée du corps. Mais rien de semblable ne saurait arriver à l'âme intellective.

Une chose ne peut se corrompre que par *accident* ou par *soi.*

« cognitionem omnium corporum. Sicut si aliquis determinatus color est non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus (I p., q. 75, art. 2). »

(1) « Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis « actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma enim comparatur ad intel- « lectum, sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intel- « lectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum « indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum (*Ibid.*, *ad* 3). »

La chose se corrompt par *accident,* lorsque le sujet qui lui sert de support se corrompt ou s'altère : comme la blancheur d'un morceau de linge ou de papier cesse d'*être,* lorsque le linge et le papier sont détruits ; comme la forme du cercle n'*est* plus, lorsqu'on brise la superficie ayant la forme du cercle. C'est de cette manière que se corrompent les âmes des brutes et des plantes, et à plus forte raison toutes les formes substantielles des corps inorganiques qui n'ont d'opération, et partant, d'être qu'avec la matière, et essentiellement inhérent à la matière. La raison en est que dans toutes ces choses l'*actualité de l'existence* est le propre, non de la forme ni de la matière seules, mais de tout le composé de Matière et de Forme ; et, quoique la forme soit toujours la raison formelle et intrinsèque de l'être, et d'un tel être, dans tout composé, cependant, dans les composés du genre dont il s'agit, l'être appartient à tout le composé, et non à une seule de ses parties. C'est tout le composé qui *est*, et, par conséquent, le composé dissous, il n'y a plus d'*être* de ce même composé, et la forme en disparaît en même temps que la matière en est altérée ou corrompue, pour passer sous une autre forme.

Or l'âme humaine, ainsi que nous l'avons longuement démontré (chap. XII), ne se transmet pas par la semence, comme les âmes des plantes et des brutes, mais elle est immédiatement créée par Dieu. Ayant donc son être par création, et non par *émanation* d'une vertu corporelle, ayant son être *hors* du composé, et non *par le* composé, ayant son être *avant* son union, et non pas *par* son union avec le corps, elle ne peut le perdre par sa séparation d'avec le corps ; car comment pourrait-elle, par sa séparation du corps, perdre cet être qu'elle ne tient pas de son union au corps? Donc l'âme intellective ne peut se corrompre par *accident.* Elle ne peut non plus se corrompre *par soi.*

Car tout ce qui est corruptible par soi, dit le célèbre commentateur de saint Thomas, le cardinal Cajetan, ne l'est qu'en tant qu'il a l'être séparable de quelque chose qui lui appartient. Mais une forme subsistant en soi et par soi n'a pas son être séparable d'aucune chose qui lui appartient ; donc elle n'est pas corruptible par soi. La mineure de ce syllogisme, savoir : *Que, dans une forme subsistant par soi, l'être n'est séparable d'aucune*

chose qui lui appartienne, est évidente : d'abord, parce que, dans une telle forme, l'être est une même chose avec *tout* ce qu'elle est *actuellement,* et *nulle* chose n'est séparable d'elle-même ; ensuite, parce qu'une forme subsistante est une forme en *acte premier,* et l'*acte premier,* c'est l'être. Par conséquent, dès l'instant que cette forme est subsistante, comme l'âme humaine, ou dès l'instant où Dieu l'a créée, l'être lui convient selon *tout* ce qu'elle est ; elle n'a donc pas un être séparable de quelque chose qui lui est propre. Encore une fois donc, l'âme humaine n'est pas incorruptible parce qu'elle est simple, parce qu'une chose qui n'est *que simple,* comme l'âme des brutes, peut avoir et a en effet l'*être séparable de quelque chose qui lui appartient,* savoir, séparable du composé, dans lequel seulement elle EST en acte. L'âme humaine n'est incorruptible par soi que par la même raison dont l'est l'ange et Dieu lui-même, par la raison qu'elle est non-seulement *simple,* mais encore *subsistante par soi,* et intelligente par soi, et non pas par le corps. Seulement, Dieu est subsistant par soi, par la nécessité de sa nature et parce que c'est l'unique Être à qui l'ASÉITÉ convient par essence, et dans lequel l'être et l'essence sont absolument la même chose : tandis que l'âme humaine n'est subsistante par soi que par grâce, d'une manière contingente, et parce qu'en la créant séparément du corps, Dieu lui a départi la grande prérogative d'être en elle-même, et elle-même sans le corps. Mais, le fait de sa création établi, elle n'en est pas moins réellement subsistante par soi, et par conséquent elle ne saurait se corrompre par soi.

En vain donc opposerait-on « que l'âme humaine n'est pas à elle son propre être, parce que, contrairement à ce qui est le propre de Dieu, l'être n'est ni son essence ni sa quiddité, et que dès lors, l'être étant en elle séparable de l'essence, elle a l'être séparable de quelque chose qui lui appartient, et est corruptible par soi. » Oui, il est très-vrai que l'âme humaine n'est pas son propre être ; mais cela ne prouve que cette seule chose : qu'elle n'est pas Dieu, et que, comme toute autre substance spirituelle, créée par la même vertu divine qui l'a tirée du néant, elle pourrait absolument rentrer dans le néant ; cela prouve qu'elle est absolument *annihilable,* mais non qu'elle soit *corrup-*

tible, puisque nulle substance subsistant *actuellement* par soi n'est corruptible par soi.

§ 135. *L'annihilation de l'âme humaine est possible, mais d'une possibilité qui ne peut jamais être traduite en acte. — Preuves que, pouvant* ABSOLUMENT *annihiler l'âme, Dieu ne l'annihilera pas. — Autres belles considérations de saint Thomas, sur la* SUBSISTENTIALITÉ *de l'âme, comme raison de son immortalité.*

Quant à l'annihilation, il est certain que toute chose créée, quelque parfaite qu'elle soit, peut *absolument* être réduite au néant ; car, nulle chose créée n'étant son propre être, elle peut en être dépouillée, et devenir ce qu'elle était avant sa création, c'est-à-dire NÉANT. Mais cette possibilité *absolue,* de la part de notre âme, d'être anéantie, ne saurait faire douter le moins du monde de son immortalité. D'abord, il est toujours vrai qu'elle n'est pas corruptible par soi ; car ce qui se corrompt est ce qui se dissout en parties, qui, après leur séparation, restent sous d'autres formes et en différentes manières. Mais ni l'être séparé de l'essence, ni l'essence séparée de l'être, ne peuvent subsister. Ainsi, si l'âme cessait d'être par annihilation, il ne resterait aucune partie d'elle, et elle ne finirait pas par corruption. Ensuite la possibilité elle-même d'être anéantie est bien, pour l'âme, nous le reconnaissons, une possibilité absolue, que nul philosophe ne nie ; mais c'est une de ces possibilités qui, d'après la vraie science, ne sauraient jamais se réduire en *acte : Possibilitas nunquam ad actum reducenda.*

En rendant témoignage à la vérité des sentiments les plus intimes de l'âme, Cicéron a écrit ces belles et magnifiques paroles : « Notre nature elle-même, dans les profondeurs de ses secrets, juge que les âmes sont immortelles. Il existe dans notre esprit un pressentiment ineffaçable de la vie future, qui s'y répète incessamment comme un écho, un augure, une prophétie : *Natura ipsa de immortalitate animorum tacita judicat. Inhæret mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum.* (*Tuscul.* I.) » Il en est de l'immortalité comme de la liberté : ce n'est pas seulement une croyance de l'esprit, mais encore un sentiment naturel du cœur, imprimé profondément en nous, et

aussi peu susceptible d'être méconnu que d'être détruit. Tout homme se sent immortel, aussi bien qu'il se sent libre. A moins donc d'admettre que le Créateur ait voulu tromper la plus noble de ses créatures terrestres, en lui donnant un sentiment faux et qui ne se réalisera jamais, on ne peut soupçonner que, tout en le pouvant, Dieu veuille anéantir l'âme humaine.

On vient de voir que notre âme veut tout bien et pour toujours, c'est-à-dire qu'elle veut le bien infini, et veut en jouir éternellement : c'est là l'instinct le plus réel, le plus violent, le plus nécessaire de sa nature et de son être. Mais il est évident que, notre âme n'atteignant pas, ne pouvant pas atteindre cette fin pendant cette vie, bornée de tous les côtés, une autre vie, une vie infinie, immortelle, lui est réservée après la mort. A moins donc d'admettre que le Dieu infiniment sage et infiniment bon, qui a ménagé à tous les êtres les moyens d'arriver à leur fin, ait voulu placer l'homme seul dans la cruelle condition de ne pouvoir en aucune sorte arriver à la sienne, on ne peut penser que l'âme humaine soit détruite par cette même puissance infinie qui l'a prédestinée à exister toujours.

Enfin l'âme humaine a été créée *subsistante* par soi et en soi; c'est sa nature, son être propre, spécifique, *inamissible*, inaliénable. Elle est sortie naturellement immortelle de l'esprit, du cœur, de la main de son Auteur. Encore une fois donc, à moins d'admettre que la Vérité infinie puisse rétracter la grande parole, la grande promesse que son doigt a gravée dans nos cœurs, et se mettre en contradiction manifeste avec elle-même, on ne peut supposer un seul instant que Dieu fasse périr par l'anéantissement notre âme, qu'il a créée impérissable.

Cette subsistance, indépendante du corps, cette immortalité de nature, n'étaient pas plus dues à notre âme que sa création. Mais, une fois qu'il a plu à Dieu de lui donner cette nature, exempte de tout principe, de toute cause de destruction, il nous a assez clairement donné à entendre qu'il ne la détruira pas, que Celui qui lui a donné un être immortel le lui conservera, et, l'ayant créée capable de subsister toujours, il a solennellement déclaré qu'il la fera toujours subsister. Car l'hypothèse de l'anéantissement impliquerait l'une de ces deux choses : ou que l'âme humaine n'est pas l'œuvre de Dieu, ce qui est le comble de

l'absurde; ou que Dieu est trompeur, contradictoire, inconstant, ne tenant pas à l'accomplissement de ses volontés et à l'immutabilité de ses décrets, en un mot, que Dieu n'est pas Dieu, ce qui est le comble du blasphème et de l'impiété.

Ainsi donc il suffit de considérer ce que Dieu l'a faite pour savoir au juste ce que Dieu la fera. Ce qu'elle est est une garantie solennelle de ce qu'elle sera ; sa nature nous rend complétement sûrs de sa destinée, et il suffit de lire ses titres à l'immortalité, qu'elle porte écrits dans son propre ÊTRE, dans ses instincts, dans ses désirs, dans ses facultés, pour être certains qu'elle ne peut être, qu'elle ne sera pas anéantie, mais qu'elle survivra à son corps et ne mourra jamais.

Voilà la vraie, l'unique démonstration *ab intrinseco* de l'immortalité de l'âme humaine. Mais qu'on y fasse bien attention : elle n'emprunte pas sa puissance et sa force irrésistible, triomphante, à la *simplicité* de la nature de l'âme. Cette qualité, *à elle seule*, ne peut fournir qu'une preuve initiale, faible, équivoque, non une preuve complète, péremptoire, absolue, de la grande thèse. En effet, en n'appuyant que sur cette qualité sa démonstration *ab intrinseco,* la philosophie cartésienne s'est trouvée, comme on vient de le voir, tout à fait impuissante à fournir une semblable démonstration; en outre, ne pouvant refuser la simplicité ni l'immortalité non plus à l'âme des brutes, elle n'a su échapper à ces conséquences impitoyables qu'en déniant toute âme aux brutes, en en faisant de simples machines, et en renversant de fond en comble toute la psychologie. C'est pourquoi, dans la démonstration *ab intrinseco* que les scolastiques viennent de nous donner, ils ont eu l'air de ne s'arrêter à la simplicité, qualité commune à toute espèce d'âmes, que pour exploiter la faculté intellective, seule propre à l'âme de l'homme; et c'est pourquoi saint Thomas, en particulier, est revenu, à différentes reprises, sur cette immense faculté, comme la seule créant aux yeux de la raison philosophique un titre incontestable à l'immortalité de notre âme. Voici d'autres belles considérations de ce grand homme sur ce sujet :

Ce qui convient à une chose, a-t-il dit ailleurs, par une cause extérieure et accidentelle, peut bien être séparé de la chose aussitôt que cesse la cause par laquelle il appartenait à la chose

même ; mais ce qui convient à la chose *par soi*, ou par sa nature et son essence, ne peut jamais en être séparé. Ainsi la *rotondité*, par exemple, ne peut être séparée du cercle, parce qu'il est de la nature et de l'essence du cercle d'être rond, et la rotondité lui appartient par sa nature et par son essence ; mais un morceau de bronze, de figure circulaire, peut bien, si on le brise, perdre sa rotondité, parce que la figure ronde n'appartient pas plus que la figure carrée au bronze, par sa nature et par son essence. Or la subsistance ou l'être n'appartient pas à la substance intellective par son union avec le corps, car ce n'est pas par son union avec le corps qu'elle comprend. L'objet de cette faculté, étant donc au-dessus du temps, est dès lors sempiternel ; et, si elle accomplit cette espèce d'opération sans le corps, elle EST aussi indépendamment du corps, car la manière dont la chose *opère* est l'indice certain de la manière dont la chose EST. Donc la subsistance ou l'être n'appartient à l'âme par aucune cause extérieure, mais lui appartient *par soi*, par sa nature, par son essence. Dès lors elle ne peut pas en être dépouillée par sa séparation du corps ; par conséquent la substance intellectuelle est, par sa nature, incorruptible (1).

« Le sens, a dit encore saint Thomas, ne connaît que l'être (*esse*) borné par le temps et par le lieu, ne connaît que l'être déterminé par *ce* temps et par *ce* lieu. L'intellect, au contraire, conçoit l'être (*esse*) d'une manière universelle et absolue, pour tout temps et pour tout lieu, ou l'être indépendant de tout temps et de tout lieu. Mais tout être désire naturellement d'être (*esse*) de la manière conforme à sa nature : en sorte que, dans les êtres capables de connaissance, ce désir suit la manière pro-

(1) « Quod convenit alicui *secundum se*, nunquam potest ab eo separari, « ab eo autem cui convenit *per aliud* potest separari, separato eo, secundum « quod ei conveniebat. Rotunditas a circulo separari non potest, quia convenit « ei *secundum seipsam* ; sed æreus circulus potest amittere rotunditatem, « per quod circularis figura separatur ab ære... Unumquodque operatur secun- « dum quod est actu. Operatio rei indicat modum *esse* ipsius ; species autem « et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, « cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis « est incorruptibilis, secundum naturam suam (I p, q. 50, art. 5). »

pre de connaître et s'harmonise avec elle. Donc tout être ayant l'intellect désire naturellement d'être *absolument* ou *pour toujours*. Or nul désir naturel ne peut être vain, et manquer du but et de la fin conformes à sa nature. Donc toute substance intellectuelle, par cela même qu'elle désire *être toujours*, sera toujours, et par conséquent est incorruptible (1). »

Enfin on rencontre dans saint Thomas ces autres beaux passages sur l'incorruptibilité naturelle de notre âme, en tant qu'elle est substance intellectuelle :

« L'âme humaine est bien une substance distincte et séparée de la matière; cependant elle est *dans* la matière... « Elle *est distincte et séparée de la matière*, sous le rapport de « la vertu intellective, parce que la vertu intellective n'est pas « la vertu propre d'aucun organe corporel. La faculté visive, « par exemple, est bien l'acte de l'œil; mais la faculté de comprendre n'est pas l'acte du cerveau, parce qu'on voit bien par « l'œil, et qu'on ne comprend ni par le cerveau, ni par aucun « organe du corps. Notre âme *est dans la matière*, en tant que « la même âme qui possède la vertu intellective est en même « temps la forme du corps (2). »

Mais, de ce qu'elle est la forme du corps, il s'ensuit que le corps n'a d'être que par l'âme et dans l'âme ; car la matière n'a d'être, et cet être, que par sa forme et dans sa forme. Mais il ne s'ensuit pas que l'âme n'ait d'être que dans le corps et par le corps, puisque, tout en étant forme du corps, elle comprend par sa nature sans le corps ; elle a son opération spécifique, l'usage

(1) « Unumquodque naturaliter, suo modo, *esse* desiderat. Desiderium autem, « in rebus cognoscentibus, sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit « *esse*, nisi sub *hic* et *nunc*. Sed intellectus apprehendit *esse* absolute, et secundum omne tempus. Unde, omne habens intellectum naturaliter desiderat « esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur « intellectualis substantia est incorruptibilis (I p., q. 75, art. 6). »

(2) « Anima humana est quidem separata; sed tamen in materia... Separata « quidem est, secundum virtutem intellectivam : quia virtus intellectiva non « est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi. Intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut « exercetur visio; sed in materia est, in quantum ipsa anima, cujus est hæc « virtus, est corporis forma (I p., q. 76). »

de l'intellect, en dehors du concours *organique* du corps, et par conséquent elle *est* aussi, par sa nature, indépendamment du corps.

Il est vrai qu'il est également impossible de trouver de la matière sans forme, et de la forme sans matière. Mais cette impossibilité, *absolue* par rapport à la matière, n'est que *conditionnelle* par rapport à la forme. La matière ne peut, *dans aucun cas*, se passer de la forme ; mais la forme n'est inséparable de la matière que dans le cas seulement où elle est tellement plongée dans la matière et associée à la matière, qu'elle n'a d'action d'aucune espèce hors de la matière et sans la matière. C'est le cas de l'âme des brutes et des plantes, qui, par cela même qu'elles n'ont pas d'action, n'ont pas de subsistance non plus sans le corps. En tant que forme du corps, l'âme humaine ne fait que communiquer à la matière corporelle cet être, par lequel l'âme *subsiste* en elle-même comme elle opère par elle-même, et par lequel, de l'âme intellective et du corps, il se fait un seul individu, puisque le même être de l'âme est aussi l'être de tout le composé. Et puisqu'il n'en est pas ainsi des autres formes, par cela même que ces formes ne sont pas subsistantes, elles doivent s'éteindre avec le corps ; tandis que l'âme humaine, demeurant toujours dans son être, sans le corps, survit toujours à la destruction du corps (1).

Saint Thomas a dit aussi : « Telle est la perfection de l'âme « humaine, qu'elle ne peut être entièrement plongée et renfer« mée dans la matière. Rien ne l'empêche donc d'être, par son « essence, la forme substantielle du corps, sans être, par une « de ses facultés, par sa vertu intellective, acte du corps (2). »

---

(1) « Anima humana illud esse, in quo subsistit, communicat materiæ cor« porali ; ex qua, et anima intellectiva, fit unum : quia illud esse, quod est to« tius compositi, est etiam ipsius animæ. Quod non accidit in aliis formis, quæ « non sunt subsistentes. Propter hoc, anima humana remanet in suo *esse*, de« structo corpore ; non autem aliæ formæ (I p., q. 76). »

(2) « Anima humana non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea « totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet ali« quam ejus virtutem non esse corporis actum ; quamvis anima, secundum « suam essentiam, sit corporis forma (*Ibid.*). »

Mais, si l'âme n'est pas l'acte du corps par rapport à toutes ses facultés et à toutes ses opérations, elle ne l'est pas non plus par rapport à *tout* son être. Elle est donc un *acte* indépendant de la matière, dont elle est l'acte; et un acte indépendant de la matière peut bien se passer de la matière, et continuer à être sans la matière et hors de la matière.

Il est vrai que, comme l'a observé le même grand Docteur, notre intellect ne peut connaître les choses infinies qu'*en puissance* ou *successivement*, et qu'il ne connaît pas les choses infinies, *en acte*, ni habituellement dans leur distinction (1), cela n'étant propre qu'à l'intellect divin. Mais il est vrai aussi que l'homme *peut* comprendre, et que son intellect peut saisir l'immatériel et l'universel; cette puissance de l'homme, cette sublime spécialité de l'homme, d'être *en puissance* de tout comprendre et de saisir par son intellect l'immatériel et l'universel, est une preuve évidente que cet intellect n'est pas l'acte du corps (2). Car, le corps ne pouvant attester que le matériel et le particulier, nul *acte* du corps, dépendant du corps, ne peut essayer de l'immatériel et de l'universel. Mais si, en tant qu'intelligence, notre âme n'est pas acte du corps, elle n'est nullement liée indissolublement au corps, elle peut se passer du corps pour *être*, comme elle s'en passe pour opérer.

§ 136. ***Application, à l'âme des bêtes, des principes exposés. — Grossière erreur de Platon sur ce sujet. — Seule, la Théorie de la philosophie chrétienne, sur ce même sujet, est raisonnable et solide. — Pourquoi l'âme des bêtes s'éteint et doit s'éteindre avec le corps.***

Par ces mêmes grands principes de la philosophie chrétienne, par lesquels on prouve évidemment que l'âme humaine est immortelle, on prouve, avec la même évidence, que l'âme des brutes ne l'est pas.

---

(1) « Sufficit quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc « quod intellectus intelligit omnia immaterialia et universalia, quod virtus in- « tellectiva non est corporis actus (I p , q. 76). »

(2) « Intellectus noster potest intelligere infinita in potentia et successive, « non autem infinita in actu nec in habitu distincte (I p., q. 86, art. 2). »

En traitant la question de l'immortalité de l'âme humaine, saint Thomas a rappelé que Platon, ayant établi que *sentir* est la même chose que *comprendre,* et que les actes *sensitifs* et les actes *intellectifs* sont également l'œuvre de l'intellect, a été obligé d'admettre que toute âme qui sent est intellective, et que, par conséquent, puisqu'elles sentent, les âmes des brutes sont intellectives, elles aussi. Mais être intellectif, c'est avoir une opération par soi, et par conséquent aussi un être par soi, une subsistance par soi, et c'est être immortel. Voilà donc Platon obligé d'affirmer que les âmes des brutes aussi sont subsistantes par soi, et immortelles : *Plato intellectum et sensum attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, sic et sentire convenit animæ,* SECUNDUM SEIPSAM; *et ex hoc sequebatur quod etiam animæ animalium brutorum sint subsistentes* (I p., q. 75, a. 3). C'était, comme on le voit, mettre sur le même rang l'homme et la brute; c'était faire l'homme brute et la brute homme; c'était confondre toutes les natures, tous les êtres; c'était restaurer la métempsycose. Mais ce sont là des délires, des blasphèmes. Voilà donc ce dieu des philosophes convaincu de n'avoir pas plus compris l'intellect que la sensation, l'homme que la brute, et d'avoir renversé toute science et toute philosophie. *Ecce quem colebatis.*

Qu'elles sont différentes, les doctrines de la philosophie chrétienne sur ce sujet! Les voici, avec leurs conséquences :

Comme l'opération spécifique de l'homme, c'est *comprendre,* et que l'opération spécifique de la plante, c'est *engendrer*, l'opération spécifique de la brute est *sentir,* et tous ses actes propres sont des sensations, et s'y rapportent comme à leur cause efficiente ou comme à leurs effets. On vient d'entendre saint Thomas faisant observer que toute sensation se fait par un changement, une modification dans le sens de l'être sensible; que l'âme sensitive ne fait rien que par les sens et *avec* les sens, et qu'elle n'a aucune opération propre à elle, sans le corps et indépendamment du corps. Or les âmes des brutes n'étant rien de plus que sensitives, parce qu'elles n'ont pas d'intellect, il est évident qu'elles n'ont pas d'opération tout à fait indépendante du corps, qu'elles n'ont d'opération que dans le corps et avec le corps, que par le concours du corps et dépendante du corps.

Donc, puisque nul agent n'EST que de la même manière dont il OPÈRE, et que ce qui dépend d'un autre être par rapport à son opération en dépend aussi par rapport à son existence, il est évident, conclut le Docteur angélique, que les âmes des brutes, n'opérant pas par soi et à elles seules, n'ont pas d'être par soi et à elles seules, ne sont pas subsistantes en soi et indépendamment du corps : *Ex quo relinquitur quod animæ brutorum animalium, quæ per se non operantur, non sint subsistentes; similiter enim unumquodque habet esse et operationem* (I p., q. 7, a. 3).

En outre, la puissance sensitive, qui est le principe cognoscitif prochain des choses sensibles, résulte de la faculté sensitive, comme de sa forme, et de l'organe, comme de sa matière : de manière que ni la faculté n'agit sans l'organe, ni l'organe sans la faculté, et que, différemment de ce qui arrive à l'âme intellective, qui comprend sans le corps, et dont la formation des idées est l'œuvre, à elle seule, l'âme des brutes ne sent pas sans le corps, et toutes, sans exception, ses opérations ne sont ni de l'âme seule, ni du corps seul, mais de l'âme substantiellement unie au corps, ne sont que de tout le composé, de tout le conjoint. En effet, l'opération du principe sensitif n'a pour son objet que les choses *singulières*, parce que, ainsi que chacun peut s'en convaincre par sa propre expérience, le sens ne connaît et ne peut connaître que les choses singulières, comme le tact, par exemple, ne sent pas *le* froid en général, mais ce froid, ou ce degré de froid qu'on éprouve dans *ce* moment, dans *ce* lieu. Mais tout acte devant se trouver en proportion avec la puissance qu'il réalise, l'opération qui s'exécute sur des choses singulières ne peut relever que d'un principe susceptible des choses singulières; conséquemment ce principe doit être, lui aussi, déterminé et singulier. Or la *détermination* et la *singularité* ne sont propres qu'à la matière, et la puissance y est étrangère; donc la puissance n'est ni déterminée ni singulière; donc elle n'est point, par soi, susceptible de percevoir les choses déterminées et singulières; donc la puissance sensitive n'a pas d'opération sensible propre, ne peut sentir sans l'organe, qui est sa matière.

Mais l'organe non plus ne peut sentir sans la puissance, qui est sa forme; car nul être matériel n'est et n'opère que par sa

forme, et la matière sans forme n'a ni être ni opération. Tout organe donc qui (comme il arrive aux organes d'un cadavre) est séparé de la puissance *informante*, est et doit être privé aussi de toute opération. Conséquemment il est évident que, dans l'être purement sensible, ni la puissance ne peut sentir sans l'organe, ni l'organe sans la puissance, et que toute sensation ou toute opération de l'être sensitif est de l'âme unie au corps, de tout le composé, de tout le conjoint. Ainsi donc ce composé, ce conjoint, étant dissous par la mort, il n'y a plus d'opération sensitive possible pour aucune des parties qui le formaient.

Il est vrai que la matière ou le corps de ce composé, sur lequel la mort vient d'exercer son redoutable empire, saisie par des formes inférieures qui remplacent toujours la forme supérieure à la suite de toute espèce de corruption, peut opérer encore ou produire un effet quelconque : mais ce ne sera jamais une sensation, et il est toujours vrai que, séparées de leur puissance *informante*, les parties de ce corps devenu cadavre, tout en recevant un nouvel être par les nouvelles formes qui s'y sont engendrées et développées ou qui s'en sont emparées, ne *sentent* plus. Mais la *forme sensitive*, ne trouvant pas de remplaçant par rapport à la matière qu'elle a perdue, et ne pouvant opérer qu'avec la matière séparée de la matière, n'a plus d'opération d'aucune espèce, et par conséquent n'a plus de raison d'être, n'a plus d'être, et doit nécessairement s'éteindre. C'est l'histoire de la vie de la brute, c'est la condition naturelle, nécessaire de son âme après la mort.

Demander donc, comme le font certains soi-disant philosophes, quel est le sort de l'âme de la brute après la mort, c'est supposer ce qui n'est pas ; c'est supposer qu'elle puisse subsister sans le corps et survivre au corps ; c'est montrer la plus grande ignorance, touchant la nature d'une pareille âme ; c'est marcher dans la voie de la philosophie de l'imagination, où se sont égarés Platon et Descartes ; c'est ne rien comprendre à la philosophie de la raison et de la nature, qui est l'unique et vraie philosophie.

Mais l'âme intellective, ayant son opération spécifique et partant son être aussi indépendamment de tout organe corporel, c'est-à-dire, l'âme intellective, étant *subsistante* par soi comme elle est *opérante* par soi, séparée du corps, ne peut pas perdre

ce qu'elle ne tient pas du corps, ce en quoi elle ne dépend pas du corps; elle ne peut perdre ni son être ni son opération. Donc, lorsque l'homme a subi la plus terrible des choses terribles, la mort, son corps perd bien son être, qu'il n'empruntait qu'à l'âme; mais l'âme ne perd pas le sien, qu'elle n'empruntait pas au corps, mais qu'elle avait reçu immédiatement du souffle de Dieu, et qu'elle possède en elle-même. Elle survit donc nécessairement au corps; elle est immortelle.

Cette même conclusion va maintenant sortir plus lumineuse encore des réponses que nous allons faire aux objections formulées par l'école matérialiste; mais, cette fois aussi, nos réponses ont pour but, moins de réfuter de pitoyables sophismes qui n'ont rien de psychologique, que de faire sentir toujours davantage la vérité, la fécondité, la puissance des principes sur lesquels repose la psychologie chrétienne.

§ 137. *On commence par réfuter les objections des matérialistes contre l'immortalité de l'âme. — Réponse aux objections tirées de ce que l'âme humaine est destinée à vivifier le corps, de ce qu'elle est forme substantielle du corps, de ce qu'elle se complète par le corps et ne peut comprendre sans le corps.*

Première objection. L'âme humaine, n'étant créée qu'après le corps, n'existe qu'en vue du corps, pour vivifier le corps; mais ce qui existe en vue du corps et pour vivifier le corps n'a plus de raison d'être aussitôt que le corps périt. Donc l'âme humaine doit périr avec le corps.

Réponse. A l'approche de la naissance d'un prince, on fait de grands préparatifs. Mais, pour exister avant une telle naissance, ces préparatifs ne sont pas des choses plus nobles que le prince pour qui on les a faits; et, loin que le prince naisse *en vue de ces préparatifs*, et pour leur donner de l'importance, ce sont, au contraire, les préparatifs qui se font *en vue du prince*, et pour qu'en venant au jour il se trouve environné de l'éclat qui lui est dû. C'est précisément ce qui arrive dans la génération de l'homme. Son corps n'est engendré par les parents avant que son âme soit créée par Dieu, que pour fournir à l'âme un logement qui lui soit propre, et au moyen duquel elle puisse voir distinctement le particulier, en extraire l'universel, et exercer son

empire dans le monde intellectuel. Ce n'est donc pas l'âme qui existe *en vue du corps et pour vivifier le corps;* mais c'est plutôt le corps qui est préparé et qui existe pour l'avantage et le service de l'âme, et pour lui fournir la matière nécessaire à ses opérations : *Propter melius animæ est*, répète saint Thomas, *ut sit corpori unita.*

En outre, les êtres supérieurs n'existent pas pour les inférieurs, mais ce sont les inférieurs qui existent pour les supérieurs. Or l'âme est, par sa nature, infiniment plus noble que le corps, et supérieure au corps. Donc elle n'existe pas pour le corps, mais le corps pour l'âme; et dès lors il est aussi absurde de dire qu'elle doit périr avec le corps, qu'il le serait de dire qu'un prince qui perd sa cour cesse d'être prince, et que sa royauté doit périr avec sa cour.

Deuxième objection. Comme nulle matière n'existe et ne peut exister que sous et avec une forme substantielle, de même nulle forme substantielle n'existe et ne peut exister que dans la matière et avec la matière. Or l'âme intellective est pour les scolastiques la forme substantielle du corps humain; elle ne peut donc exister sans le corps, et doit finir avec le corps.

Réponse. Il est commun à toutes les formes substantielles d'être le principe de l'existence du composé naturel; car tout composé naturel n'EST et n'est tel composé que par sa forme. Mais une telle prérogative n'appartient pas de la même manière, mais d'une manière différente, à toutes les formes, selon les différents degrés de leur perfection. Certaines formes n'ont d'autre vertu que celle de faire *être* le composé, et par conséquent elles-mêmes ne *sont* et ne peuvent *être* que dans le composé et avec le composé. D'autres formes, outre la vertu, commune à toutes formes, de faire être le composé, ont celle d'être elles-mêmes *par soi*, et par conséquent leur être ne dépend ni de la matière ni du composé. L'âme humaine est de cette seconde espèce; elle est forme du corps, mais de manière qu'en *informant* le corps et en lui faisant partager son propre être, elle conserve en elle-même cet être, et qu'en se séparant du corps, elle lui retire l'être qu'elle lui communiquait. Mais le corps séparé d'elle ne peut lui ravir l'être qu'elle a par elle-même, et non par le corps. Ainsi la proposition, *que nulle forme*

substantielle n'existe et ne peut exister que dans la matière et avec la matière, n'est vraie qu'à l'égard des formes *non subsistantes par elles-mêmes*, telles que l'âme des brutes et des plantes, et les formes substantielles de tous les composés naturels. C'est pourquoi ces âmes périssent avec leurs corps, et c'est pour cela que ces formes ne survivent pas à la corruption de leur matière. Mais, à l'égard des formes *subsistantes par elles-mêmes*, telles que les âmes humaines, la proposition en question n'est pas vraie et ne saurait l'être. Œuvre immédiate de la puissance créatrice de Dieu, et non de la vertu génératrice de l'homme, l'âme humaine EST, avant d'être unie au corps ; EST indépendamment du corps ; commence à subsister en elle-même par grâce, comme Dieu subsiste en lui-même par son ASÉITÉ éternelle, par la nécessité de sa nature. Elle ne peut donc, nous le répétons, perdre, par sa séparation du corps, l'être qu'elle n'a pas reçu de son union avec le corps. Elle ne peut finir avec le corps, puisqu'elle a commencé à exister hors du corps et sans le corps. La mort ne fera et ne peut faire rien de plus que la laisser ce qu'elle était en elle-même, avant d'être associée au corps, une substance subsistante par soi ; et la séparation de la matière ne saurait porter atteinte à l'existence d'une forme séparée, dès l'origine, de toute matière, et existant réellement sans la matière.

TROISIÈME OBJECTION. En tant que forme, l'âme est une substance incomplète ; mais nulle substance incomplète ne peut exister sans la matière qui la complète ; donc l'âme humaine ne peut exister sans le corps, et séparée du corps.

RÉPONSE. Ayant besoin d'être *dans* le corps, afin d'apercevoir distinctement le particulier, et en déduire l'universel, l'âme humaine, sans le corps, est certainement une substance incomplète *par rapport à son opération*. Mais, de ce que, manquant de tout instrument et de toute matière nécessaire pour exécuter des œuvres d'art, l'artiste le plus habile est un agent incomplet, *par rapport à son operation artistique*, il ne s'ensuit pas qu'il soit incomplet aussi *par rapport au talent qui en fait un artiste distingué* et existant. De même, de ce que, séparée du corps et en dehors des conditions nécessaires pour se former les idées, l'âme humaine est incomplète par rapport à *son opération* de

comprendre, il ne s'ensuit pas qu'elle soit une substance incomplète aussi *par rapport à la vertu intellective qui en fait un être intelligent,* existant. Sortie tout à fait complète *par rapport à son être,* de la main puissante qui l'a créée, elle demeure toujours complète, et rien ne lui manque *sous ce rapport,* soit qu'elle s'unisse au corps, soit qu'elle s'en sépare. La séparation peut changer le mode de son opération, mais ne peut lui ôter une seule des conditions de son *être,* qu'elle a reçues au grand complet dès l'instant où elle a été formée ; et le défaut du complément de son opération n'apporte pas le moindre préjudice au complément toujours permanent de son être.

Le mot *incomplète,* quand il s'agit de l'âme humaine, signifie aussi que, séparée du corps, elle existe d'une manière moins parfaite que lorsqu'elle est unie au corps ; car, étant naturellement *la forme du corps,* et par conséquent étant, par sa propre nature, apte à informer le corps, séparée du corps elle n'atteint pas sa destinée naturelle de communiquer formellement son propre être au corps : acte ineffable, dont résulte l'être spécifique humain, et dont l'exercice est un moyen de perfectionnement, une vraie perfection pour elle. Hors du corps elle est donc dans un état moins parfait, parce qu'il est moins conforme à sa nature et à sa destinée que lorsqu'elle est dans le corps. Mais, de ce que cette perfection ou *ce mode* d'être parfait manque à l'âme séparée, il ne s'ensuit pas qu'il lui manque aussi *tout mode* d'être. L'objection à laquelle nous répondons en ce moment ne prouve donc que ceci : Que l'être que l'âme a reçu par création, et dont rien ne saurait la dépouiller, est plus parfait et plus complet dans son état d'union que dans son état de séparation par rapport au corps. Mais l'objection ne prouve pas que, dans l'état de privation du corps, cet être de l'âme ne *soit* point du tout : l'objection prouve que, dans cet état, l'âme est incomplète comme forme du corps, parce qu'elle n'*informe* pas le corps ; mais elle ne prouve pas que l'âme est incomplète comme substance intelligente, puisqu'elle demeure toujours en état de puissance à comprendre, et que la mort ne lui a ôté aucune des conditions de son être et de sa nature intellectuelle, dont la libéralité de son auteur l'a douée en la créant.

Quatrième objection. Les espèces sensibles sont toujours

nécessaires à l'âme, pour qu'elle puisse les transformer en espèces intelligibles, et comprendre. Mais les espèces sensibles ne lui sont transmises que par le corps; donc l'âme ne peut nullement comprendre, ne peut nullement opérer sans le corps, et indépendamment du corps. Dès lors, selon les principes admis par les scolastiques eux-mêmes, l'âme humaine ne peut exister sans le corps et indépendamment du corps.

Réponse. Cette objection se trouve déjà résolue par ce que nous venons de dire dans ce chapitre, et par ce que nous avons observé ailleurs, sur la manière dont l'intellect humain comprend. L'ange, avons-nous dit, a son être parfait *sans* la matière; la brute n'a d'être qu'*avec* la matière; créature mitoyenne entre l'ange et la brute, l'homme a l'être *sans* la matière, mais n'a l'être *parfait* que *dans* la matière. Séparée de la matière, l'âme humaine ne perd donc pas son être, puisqu'elle en jouit indépendamment de la matière, comme l'ange: elle ne perd, *pour un temps*, que son être *parfait*, ou bien cette perfection, ce complément de son opération, qu'elle obtient de sa conjonction avec le corps. Car, par cette conjonction, elle n'obtient proprement pas la puissance de son opération spécifique, de son opération de comprendre: elle obtient seulement, au moyen des fantômes sensibles que le corps lui fournit, la matière sur laquelle elle exerce sa puissance, et de laquelle elle extrait les espèces intelligibles; elle comprend parfaitement la nature abstraite, et perçoit dans sa dernière détermination les objets sensibles, singuliers, que, séparée du corps, elle ne peut connaître, à cause de la faiblesse de sa nature intellective. C'est ainsi que l'âme humaine a, encore une fois, son opération parfaite, et que, par conséquent, elle se complète dans son être; car le complément de l'être est dans la perfection de l'opération, et est en raison de son union avec le corps.

Deux choses sont à remarquer par rapport à l'état de l'âme humaine, durant cette union. La première est que, pour n'avoir son opération *parfaite* que dans le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait *aucune* opération sans le corps. L'homme à vue basse ne voit *parfaitement* qu'à travers des lunettes; cependant il voit toujours, quoique confusément, même sans lunettes. Ainsi, privé de ses lunettes, il est privé de la *perfection*

de la vision, et non de *toute* vision des objets extérieurs. Il en est de même de l'âme humaine. Elle ne comprend *parfaitement* qu'à travers le corps; cependant, comme nous l'a fait remarquer saint Thomas, elle comprend toujours, quoique *confusément*, même sans le corps. Ainsi, séparée du corps, elle ne perd que la *perfection* de son opération intellective, mais non *toute* opération intellective. Comme les lunettes ne font que mieux préciser les objets, sans donner à l'œil la vertu de voir, et comme ce n'est pas par l'organe des lunettes que notre myope voit; de même le corps ne fait que mieux préciser le particulier, et en transmettre plus claire et plus fidèle l'espèce sensible, que l'intellect change en espèce intelligible. Mais il ne donne pas à l'intellect la vertu de comprendre, et ce n'est pas par l'organe du corps que notre intellect comprend.

Deuxièmement, il faut tenir compte de la *lumière de la gloire* dont jouissent les âmes des Bienheureux dans le ciel, et de la lumière de tout autre nature, accordée, d'après l'Écriture, même à l'âme réprouvée (*Peccator* VIDEBIT *et irascetur*. Psal. 111): lumières dans lesquelles l'âme trouve, après la mort, un dédommagement des lumières dont elle jouissait pendant cette vie. Car, indépendamment de ces secours exceptionnels, toujours est-il qu'après la séparation du corps, l'âme, quoique imparfaitement, comprend toujours, et que, pour ne pas opérer et n'être qu'*imparfaitement*, elle n'en conserve pas moins réellement son opération spécifique et partant son être, hors du corps et indépendamment du corps.

§ 138. *Suite de la réfutation des objections contre l'immortalité de l'âme. — Preuve que l'âme intellective n'est nullement affectée des passions du corps. — Les perturbations de l'esprit, à l'occasion des maladies du corps, ne prouvent pas non plus que le corps affecte l'esprit. — On fait justice des deux derniers arguments de l'école matérialiste, tirés de l'essence de la vie de l'homme, et de ce que l'âme naît avec le corps.*

CINQUIÈME OBJECTION. La substance qui ressent nécessairement le bien-être et le mal-être d'une autre substance, en dépend, même par rapport à son être. Mais l'âme ressent le bien-être et le mal-être du corps; donc elle dépend du corps, même par rapport à son être, et ne peut être sans le corps.

Réponse. La majeure de ce syllogisme, vraie dans un sens, est fausse dans un autre. Il est vrai que la substance qui ressent nécessairement le bien-être ou le mal-être d'une autre substance en dépend par rapport à sa *manière d'être;* mais il n'est pas vrai qu'elle en dépende par rapport à sa *raison d'être.*

Aimant leurs enfants comme ils s'aiment eux-mêmes, les parents ressentent à la vérité nécessairement les jouissances et les douleurs de leurs enfants. Mais ces impressions, agréables ou pénibles, ne font que les rendre heureux ou malheureux, et ne les font pas vivre ou mourir. Ces impressions changent la *manière* d'être, non la *raison* de leur être. De même, complétée par son corps, par rapport à la *perfection* de son être, l'âme aime son corps, comme tout être perfectible aime ce qui le complète et le perfectionne, et, en l'aimant, elle s'aime elle-même. Il est donc bien naturel qu'elle se réjouisse du bien-être du corps et souffre de ses misères, de ses infirmités et de ses faiblesses. Mais ces sentiments ne font que la rendre heureuse ou triste, ils ne la font pas exister ou non exister. Ils modifient donc son état, sa manière d'être, mais ne lui donnent ni ne lui ravissent l'être.

Par cette explication l'on comprend encore pourquoi, à l'approche de sa séparation du corps, ou de la mort, l'âme humaine s'attriste et fait les plus grands efforts pour l'empêcher ou pour l'éloigner; et pourquoi, séparée de son corps, elle se trouve dans un état violent, au point que même les âmes des bienheureux qui sont au ciel demandent continuellement à Dieu, d'après l'Écriture, la *rédemption ou la résurrection de leur corps,* ou leur réunion au corps. L'âme ne trouvant son être *parfait* que dans son union au corps, la mort n'est que la cessation de cette union. Or, tout être appétant naturellement l'état de sa perfection, l'âme doit naturellement aussi souffrir de la mort, doit s'opposer par toutes les forces appétitives à la cessation de cet état de mort, et solliciter la restauration de son ancien état. De là, pour l'âme, la crainte toute naturelle de la mort, et son désir intime de la résurrection.

En outre, être intellectif et sensible à la fois, l'homme jouit d'une double puissance : de la puissance intellective, par laquelle il appréhende l'intelligible, et de la puissance sensitive, qui le

met en communication avec le sensible. Il résulte de là que, lorsque le corps est affecté péniblement, l'appétit sensible éprouve le besoin de repousser l'objet qui cause cette souffrance corruptrice de la nature sensible. Cet effort de l'appétit sensitif pour éloigner ce qui froisse la sensibilité, s'appelle PASSION. L'intellect conçoit cette passion, non comme l'affectant lui-même, mais comme affectant l'âme en tant qu'elle est *puissance sensitive*. Cette appréhension détermine l'appétit intellectif; car toute connaissance détermine l'appétit qui lui est subordonné. Voilà l'intellect se mettant, lui aussi, de la partie, repoussant l'objet qui a causé l'altération, non dans l'intellect lui-même, mais dans le conjoint, et, en le repoussant, s'attristant lui-même. La passion donc qui, dans la partie sensitive de l'âme, est une réalité physique, n'est, dans l'intellect, qu'une simple appréhension de la contrariété, de la répugnance entre l'objet et l'appétit; n'est qu'un acte de l'intelligence, et même une perfection. Car tout acte naturel d'une faculté, tout exercice légitime d'une puissance, est une perfection, bien que l'objet de cette perfection soit en lui-même une imperfection, non de l'intellect, qu'il met en état d'agir conformément à sa nature, mais de la partie sensitive, qu'il fait souffrir, contrairement à la sienne.

Voyez donc combien est différent le mode dont les mêmes passions modifient la partie sensitive et la partie intellective de l'âme. Dans celle-là, elles sont des souffrances purement passives; dans celle-ci, des conceptions purement actives. Dans le sens, elles sont toujours jointes à un mouvement contraire à la nature; dans l'intellect, elles ne déterminent que le *discours*. Or, si les mouvements du corps peuvent croître en intensité jusqu'à le corrompre et à le détruire, le discours de l'esprit, au contraire, en se prolongeant, ne fait que rendre la connaissance plus claire. Loin de l'user, le discours perfectionne l'esprit, parce que, plus les connaissances sont vives, plus l'intellect est parfait.

Voilà l'histoire véritable de ce qui arrive dans l'âme humaine, à l'occasion des passions du corps; voilà ce que les matérialistes ignorent ou affectent d'ignorer, et que d'autres philosophes, se prétendant spiritualistes, ignorent ou affectent d'ignorer au même degré; car, dans leur *Cours de philosophie*, on chercherait en vain

un seul mot, touchant ces phénomènes, dont pourtant la connaissance constitue la vraie science de l'âme. Dans tous les cas, ces phénomènes, dont il est impossible de contester la vérité, prouvent évidemment que, même en paraissant pâtir, à l'occasion des modifications du corps, l'intellect, dominant toujours le sens, appréhende et juge ces modifications différemment du sens, et que l'âme intellective est souverainement indépendante du corps, par rapport à son opération et par rapport à son être.

Sixième objection. Quant aux perturbations dans les fonctions de l'esprit, que l'homme éprouve pendant le sommeil, pendant la folie, et à la suite des maladies du corps, et dont le matérialisme se hâte de conclure que, même par rapport à toutes ses opérations intellectuelles, l'âme humaine se trouve dans une dépendance absolue et complète du corps, nous avons, dans le premier appendice qui termine le premier tome de cet ouvrage, expliqué les causes et la portée de ces perturbations; et nous avons démontré assez clairement, ce nous semble, que, tout en plaçant l'intelligence dans un état exceptionnel où elle ne peut fonctionner régulièrement, ces phénomènes n'altèrent pas le moins du monde ses facultés; que, tout en la contrariant, ils respectent l'indépendance de ses opérations, et que, par conséquent, il est toujours vrai que, même en pâtissant à cause du corps, l'âme humaine n'en dépend pas sous le rapport de l'existence et de l'action.

Septième objection. La vie de l'homme n'est que l'agrégat de tous les mouvements intérieurs et extérieurs de son corps. Tous ces mouvements venant à cesser par la mort, il n'y a plus de vie pour l'homme, et par conséquent rien de lui ne survit à sa mort.

Réponse. D'abord cette objection, que les matérialistes de nos jours répètent à chaque instant, d'après Mirabeau, n'est qu'un vrai sophisme, non-seulement contre l'immortalité, mais encore contre l'existence de l'âme humaine. Car affirmer que *la vie est l'agrégat de tous les mouvements du corps*, c'est nier la réalité des opérations intellectuelles et l'existence de la substance intellective qui les accomplit.

Ensuite, il est vrai que la vie est *l'agrégat des mouvements;* car, comme saint Thomas nous l'a appris, l'être vivant n'est que

l'être à qui le principe du mouvement est intime et intrinsèque, et l'être qui ne se meut pas par lui-même ne vit pas. Mais, comme il y a différentes espèces de mouvements, il y a différentes espèces de vie. Or, outre les mouvements du corps, il y a dans l'homme les mouvements de l'esprit. L'homme non-seulement mange, digère, change corporellement de place, mais encore il se forme les idées, il *discourt*, il veut ; c'est-à-dire il s'épanche par son âme hors de lui-même. A moins donc qu'on ne pousse la déraison jusqu'à nier l'intelligence et la raison de l'homme, ces faits certains, évidents, et qu'on reconnaît, même en abusant de la raison pour les nier, il est impossible de ne pas admettre que, outre la faculté locomotive du corps, l'homme possède les facultés, je dirai presque locomotives de l'esprit, et que dès lors il y a en lui, comme l'a dit l'Évangile, différentes espèces de vies ; et que, outre la vie corporelle, qui se conserve par les aliments, il y a en lui la vie intellectuelle, qui se maintient par la foi en toute parole de Dieu, en toute vérité : *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei.* Et partant il est absurde d'affirmer que *la vie de l'homme est l'agrégat des mouvements du corps*. Mais il faut dire que la vie complète, propre à lui, *est l'agrégat de tous les mouvements du corps et de l'esprit.* Ainsi, les mouvements du corps venant à cesser, c'est seulement sa vie *corporelle* qui cesse ; mais, avec les mouvements de l'esprit, la vie de l'esprit lui reste toujours, et par conséquent son âme survit et doit survivre à la destruction de son corps.

Huitième objection. Enfin, stupide écho du matérialisme ancien, le matérialisme moderne répète, à chaque instant, ce sophisme de Lucrèce : « Ce qui naît avec le corps doit périr avec « le corps ; mais l'âme humaine naît avec le corps ; donc elle « doit périr avec le corps. »

Réponse. Ce qui naît avec le corps ne doit périr avec le corps que dans l'hypothèse qu'il est né non-seulement *avec* le corps, mais encore *d'un* corps. Car il est bien naturel que ce qui naît *d'un* corps, ou corporellement, ne survive pas au corps, mais qu'il finisse corporellement aussi avec le corps. Mais ce qui, tout en naissant *avec* un corps, n'a pas son origine *d'un* corps, ne doit pas, ne peut pas périr *avec* le corps. L'âme humaine es dans ce cas.

On vient d'entendre Dieu, créant les brutes, dire : « Que la « TERRE produise l'âme vivante : *Producat terra animam vi-* « *ventem.* » Par cette parole, si formelle et si explicite, il nous a manifestement déclaré que, ayant leur origine *de la terre*, ou *par* la matière, les âmes des animaux naissent non-seulement *avec* le corps, mais encore *du* corps. Mais nous avons entendu aussi l'Écriture nous apprendre que, lorsqu'il s'est agi de l'homme, Dieu n'en forma *de la terre* que le corps, et ne lui donna l'âme que par son souffle divin; par là nous sommes certains que l'âme humaine n'a pas son origine *de la terre*, mais du ciel; qu'elle n'est pas l'œuvre de la génération de l'homme, mais de la création de Dieu. Nous avons démontré, au douzième chapitre de cette section, qu'il en devait être ainsi, parce que la substance intelligente ne peut naître que de l'action immédiate de Dieu, c'est-à-dire par création; et nous avons prouvé que ce dogme religieux est aussi une vérité philosophique, que, prévenue et éclairée par la Révélation, la Raison démontre et confirme. Mais si, tout en venant dans ce monde enveloppée d'un corps, et unie substantiellement à un corps et *avec* le corps, l'âme humaine n'a cependant pas son origine *d'un* corps, mais est née hors du corps, il est évident qu'elle a, au moins pendant un instant, existé séparément du corps, avant d'être associée au corps; qu'elle a son existence distincte et, dès lors, indépendante de l'existence du corps : et, par conséquent, il est illogique de conclure que, parce qu'elle est née dans ce monde *avec* un corps, elle doit périr avec le corps. Cette conclusion n'est exacte qu'à l'égard des âmes des animaux et des plantes; car, en naissant non-seulement *avec*, mais encore *d'*un corps, et n'ayant jamais eu d'existence que dans et avec le corps, elles ont aussi un être inséparable du corps : et ne peuvent survivre à sa dissolution; mais, par rapport à l'âme intellective, qui n'a pas reçu du corps ou avec le corps, mais immédiatement de Dieu, son être, elle a un être originairement, naturellement distinct et indépendant du corps; la conclusion qu'on nous oppose n'est qu'un non-sens et une absurdité. Du reste, Lucrèce lui-même, l'apôtre le plus zélé et le patriarche du matérialisme ancien et moderne, qui a tant écrit pour persuader aux hommes que rien d'eux ne survit à leur mort, n'a pu s'empêcher, dans un

moment d'intervalle lucide, d'écrire sur la mort de l'homme ces belles paroles, qu'on dirait copiées des Livres saints, et par lesquelles, comme l'a remarqué Lactance, il s'est complétement réfuté lui-même : « Ce qui ne fut que terre auparavant et ne vint que de la terre, retourne à la terre; mais ce qui est descendu du ciel ne périt pas, mais est reçu de nouveau dans la maison resplendissante du ciel : *Cedit enim retro, de terra quod fuit ante, — In terram; sed quod missum est ex ætheris oris, — Id rursus cœli fulgentia tecta receptant.* »

Lecteur, que dites-vous de la démonstration que nous venons de donner du grand dogme de l'immortalité de l'âme humaine, et de la manière dont nous venons de réduire à néant les sophismes par lesquels l'esprit d'erreur a osé l'obscurcir et le combattre? Tout cela n'est-il pas clair, substantiel, solide, triomphant, et en parfaite harmonie avec le bon sens, le sentiment et la raison? Tout cela n'est-il pas de la vraie et de la plus haute métaphysique, de la vraie et de la plus haute philosophie? Tout cela n'est-il pas déduit des plus simples notions de la nature, de l'essence de l'âme et de tout ce qu'elle a de plus intrinsèque et de plus intime? Voyez donc combien sont ou ignorants ou de mauvaise foi ces apôtres du matérialisme et du néant, qui ont prétendu que l'immortalité de l'âme ne peut être prouvée par le raisonnement, et qu'on ne peut alléguer un seul argument *ab intrinseco* en faveur de cette grande et importante vérité. Voyez aussi s'ils ne sont pas mal inspirés, s'ils ne sont pas en contradiction avec eux-mêmes, et, tranchons le mot, s'ils ne sont pas insensés, ces philosophes chrétiens qui, d'une manière plus ou moins explicite, enseignent à la jeunesse chrétienne cette même doctrine, plus que païenne, diabolique : « Que l'immortalité de l'âme est philosophiquement indémontrable, » et se font, sans le vouloir, les échos, les auxiliaires, les complices des ennemis les plus acharnés du christianisme!

Ajoutez que tout ce que nous venons de dire, sur ce grave sujet, n'est que l'application des grands principes, des magnifiques doctrines de la philosophie chrétienne, que, sous le nom de scolastique, même des chrétiens traitent avec tant de dédain et laissent ignorer à leurs élèves, parce qu'ils les ignorent eux-mêmes! Qu'elle est donc importante, précieuse, cette philosophie,

à l'aide de laquelle seulement on peut démontrer victorieusement l'immortalité de l'âme ! Ce n'est cependant pas tout. Et nous allons surprendre plus agréablement encore notre lecteur bien-aimé, en mettant sous ses yeux les démonstrations, que seule cette philosophie fournit, de l'immortalité même du corps de l'homme, et par lesquelles elle a prouvé jusqu'à l'évidence que le grand dogme de la RÉSURRECTION DES MORTS est une déduction philosophique, tout autant qu'un dogme chrétien.

§ 139. *De la résurrection des corps. L'homme n'a pu inventer ce dogme. — Premier argument que ce dogme religieux est aussi une vérité philosophique, tiré des phénomènes de l'ordre naturel. — Magnifiques passages de Tertullien et de saint Augustin sur ce sujet.*

Deux choses, touchant la résurrection des morts, sont également certaines, pour quiconque connaît la nature de l'esprit humain et l'histoire des croyances de l'humanité : la première est que ce prodige est si en dehors des lois naturelles, et de tout ce qui se passe dans la nature, si au-dessus des conceptions possibles de l'imagination et de l'intelligence de l'homme, que l'homme n'a pas absolument pu l'inventer. La seconde est que cependant l'humanité entière a, toujours et partout, cru aussi fermement à sa résurrection qu'à sa mort. Sans parler des témoignages écrits, en faveur d'une telle foi, et qui se trouvent dans tous les livres des théologiens, des philosophes, des historiens, des poëtes du genre humain ; sans nous arrêter à Job, en particulier, le grand prophète, l'éloquent Évangéliste de la résurrection des morts, et qui, Iduméen par naissance, et dès lors étranger à la race et aux traditions particulières des Hébreux, est, à lui seul, la preuve la plus frappante que cette croyance était répandue dans tout l'Orient, chez tous les peuples gentils, et remonte à la plus haute antiquité : il suffit d'observer les soins que, toujours et partout, on a eus et qu'on a pour les restes inanimés de l'homme, pour se convaincre que tous les peuples, anciens et modernes, civilisés et barbares, ont toujours cru que toutes les âmes humaines reprendront un jour leur propre corps. Car cette religion des tombeaux et ce culte des morts ne sont qu'un cons-

tant, universel et solennel acte de foi à leur résurrection (1).

Mais, si le genre humain n'a pu puiser en lui-même, se fabriquer lui-même cette foi, il est évident qu'elle n'a pu lui venir que du dehors, d'en haut, et que c'est l'un des articles du symbole de la révélation divine, faite au monde, dès l'origine du monde, et qui, par le langage et la tradition, s'est répandue et s'est implantée dans le monde, et y restera jusqu'à la fin du monde.

En disant donc que c'est là une vérité philosophique autant qu'un dogme religieux, nous n'entendons nullement affirmer que la raison ait pu le trouver et l'imposer aux hommes; mais nous prétendons soutenir que, révélé par Dieu, qui seul a pu le révéler, ce dogme peut bien être démontré par la raison. Seulement ce n'est pas par la raison païenne, ancienne et moderne, qui, loin de s'être jamais donné la peine de faire connaître ce dogme là où il était ignoré, l'a combattu ou tourné en ridicule là où il était connu; mais c'est par la raison de la philosophie chrétienne qu'il peut être prouvé, confirmé, vengé, défendu. Et voyez, en effet, par quels solides arguments cette raison et cette philosophie ont rempli une si noble tâche.

Nous allons reproduire ici de magnifiques morceaux des anciens Pères de l'Église. Que le lecteur n'en soit pas surpris; tous ces Pères étaient des philosophes, et furent les fondateurs de la vraie philosophie, aussi bien que de la vraie théologie du christianisme.

Le premier de ces arguments, ils l'ont tiré des phénomènes de l'ordre naturel existant. Car, pour que l'humanité n'oubliât jamais sa fin, sa condition et sa destinée, Dieu a semé, avec une égale profusion, dans toute la nature, les images, les signes, les prophéties de la caducité de l'homme et de son immortalité, de sa mort et de sa résurrection. Écoutons là-dessus d'abord Tertul-

---

(1) Dans notre quatrième volume sur la *Raison catholique*, qui, Dieu aidant, paraîtra bientôt, et où nous avons expliqué le dogme de la Résurrection au point de vue de la foi, on trouvera toutes les preuves de sa vérité tirées de l'Écriture et des traditions, aussi bien que l'économie de ce mystère, et tous les détails concernant l'état, les fonctions, les différences des corps ressuscités.

lien, le plus grand, le plus éloquent et le plus ancien des philosophes chrétiens, après saint Denis l'Aréopagite.

Après avoir établi, par l'autorité des Livres saints, le dogme de la résurrection de la chair : « Regardez-en maintenant, a-t-il ajouté, les preuves sensibles par lesquelles la puissance de Dieu la confirme. Chaque jour expire dans les bras de la nuit, et s'ensevelit dans les ténèbres. L'ornement du monde se change en deuil; toute substance noircit; tout devient sale, et tombe dans le silence et dans la stupeur. C'est l'image du dernier jugement partout. C'est ainsi que le monde pleure la perte de la lumière. La voilà cependant, cette même lumière, revenant solennellement, après avoir tué sa mort, la nuit, après avoir brisé son tombeau, les ténèbres; la voilà reparaissant avec sa beauté, sa dot, son soleil, et revivant pour le monde entier, tout entière elle-même, devenue l'héritière d'elle-même, jusqu'à ce que la nuit, renaissant à son tour de sa mort, reparaisse, elle aussi, avec le cortége qui lui est propre (1). Car les rayons des étoiles, que la splendeur du matin avait éteints, se rallument. Les astres qui s'enfuient, chassés par la loi qui distingue le temps, reviennent, eux aussi. Le miroir de la lune, que ses phases mensuelles ont brisé, reprend son intégrité et luit de nouveau de tout son éclat. Les hivers et les étés, les printemps et les automnes, disparaissent tour à tour, mais pour reparaître toujours, avec les mêmes forces, les mêmes habitudes et les mêmes productions (2).

« La terre, elle-même, suit les mêmes lois que le ciel. Une

(1) « Aspice nunc ad ipsa quoque exempla divinæ potestatis. Dies moritur « in noctem, et tenebris usquequaque sepelitur. Funestatur mundi honor; om- « nis substantia denigratur; sordent, silent, stupent cuncta : ubique judicium « est. Ita lux amissa lugetur. Et tamen rursus, cum suo cultu, cum dote, cum « sole, eadem, et integra, et tota universo orbi reviviscit : interficiens mor- « tem suam, noctem; rescindens sepulturam suam, tenebras; hæres sibimet « existens. Donec et nox reviviscat cum suo et illa suggestu (*De Resurre-* « *ctione carnis*, XII). »

(2) « Redaccenduntur enim et stellarum radii, quos matutina succensio ex- « stinxerat. Reducuntur et siderum absentiæ, quas temporis distinctio exemerat. « Redornantur et specula lunæ, quæ menstruus numerus adtriverat. Revertuntur « hyemes et æstates, verna et autumna cum suis viribus, moribus, fructibus « (*Ibid.*).

main invisible revêt les arbres qui ont subi leur spoliation, colore de nouveau les fleurs fanées, reproduit les herbes qui avaient disparu; mais on ne les voit renaître qu'après leur destruction (1).

« Combien n'est-elle donc pas admirable cette économie de la Providence, qui ne fraude que pour conserver, ne prend que pour restituer, ne perd que pour maintenir, ne gâte que pour perfectionner, n'amoindrit que pour augmenter! Car tout ce qu'elle détruit, elle le rend plus riche, plus abondant, plus beau. En sorte que tout, dans la nature, gagne à sa perte, prospère par son dommage, se trouve dans de meilleures conditions de vie après sa mort. En un mot, TOMBER POUR SE RELEVER, c'est la loi universelle de la création. Tout, en elle, après avoir disparu, revient à son premier état; rien ne finit que pour recommencer; rien ne cesse que pour exister de nouveau; rien ne périt que pour son salut (2).

« La vérité donc de la résurrection des morts est affirmée, non-seulement par l'homme, mais aussi par tout ce qui arrive autour de l'homme. Les révolutions perpétuelles de la nature créée ne sont qu'autant de témoins qui l'attestent, autant de prédicateurs qui l'annoncent, autant de prodiges qui la constatent. Avant de faire écrire ce dogme, en toutes lettres, dans ses Livres, Dieu l'a gravé, en des traits lumineux, dans toutes ses œuvres. Avant de le révéler par sa voix, il l'a prêché par sa puissance. Avant de nous le faire répéter par les oracles de la prophétie, il nous en a instruits par l'enseignement de toute la nature : afin que, disciples dociles de la nature, nous ajoutions plus facilement foi à la prophétie; afin que nous n'ayons pas de difficulté

---

(1) « Quippe etiam terræ de cœlo disciplina est : arbores vestire post spolia; « flores denuo colorare; herbas rursus imponere; exhibere eadem quæ absum- « pta sint semina; nec prius exhibere quam absumpta (*De Res. carn.*, XII). »

(2) « Mira ratio, de fraudatrice servatrix, ut reddat, intercipit; ut custodiat, « perdit; ut integret, vitiat; ut etiam ampliet, prius decoquit. Siquidem cul- « tiora et uberiora restituit quam exterminavit. Revera fœnore, interitu; et in- « juria, usura; et lucro, damno. Semel dixerim : universa conditio recidiva est. « Omnia in statum redeunt, cum abscesserint. Omnia incipiunt cum desierint; « ideo finiuntur ut fiant; nihil deperit nisi in salutem (*Ibid.*). »

à l'admettre sur le témoignage des oreilles, après en avoir aperçu dans tout et partout la vérité, par le témoignage des yeux; et afin que nous ne doutions pas que le Dieu que nous avons connu comme le restaurateur de tout, est aussi le restaurateur de notre propre chair (1).

« Qu'on ne dise donc pas, conclut Tertullien, qu'on n'est pas obligé de croire au dogme de la résurrection, parce que Dieu ne l'a pas révélé. Dieu ne l'aurait pas positivement révélé, qu'on devrait y croire encore; qu'on devrait penser que Dieu n'aurait cru nécessaire de révéler, par des paroles, une vérité qu'il nous a forcés de présumer par des faits si nombreux et si frappants. Mais puisqu'il l'a fait aussi retentir d'un bout à l'autre du monde, par les voix éclatantes de ses prophètes, il nous est impossible de ne pas croire à notre résurrection, qui, indépendamment des voix divines, nous est annoncée et assurée par tant de faits naturels (2). »

Saint Augustin, ce génie chrétien, encore plus grand et plus philosophe que Tertullien, a fait usage du même argument dans ces termes : « L'économie entière de ce monde n'est qu'un témoignage permanent de la résurrection future de l'homme. Car nous voyons qu'à l'approche et dans la saison de l'hiver, les arbres sont dépouillés de leurs fruits, et leurs branches de leurs feuilles. Mais nous les voyons, ces mêmes plantes, reprendre au printemps l'habillement de leurs feuilles, devenir grosses de leurs bourgeons, s'orner de fleurs, et enfin déployer la richesse de leurs fruits; et par là nous représenter le tableau de la résurrection, après nous avoir offert

(1) « Totus igitur hic ordo revolubilis rerum, testatio est resurrectionis mor- « tuorum. Operibus eam præscripsit Deus, antequam litteris; viribus prædica- « vit, antequam vocibus; præmisit tibi naturam magistram, submissurus pro- « phetiam; quo facilius credas prophetiæ, discipulus naturæ; quo statim ad- « mittas, cum audieris, quod ubique jam videris; nec dubites Deum carnis « esse resuscitatorem, quem nosti omnium restitutorem (*De Res. carn.*, XII). »

(2) « Plane incredibile, si nec prædicatum divinitus fuerit! Nisi quod etsi « prædicatum id a Deo non fuisset, ultro præsumi debuisset : ut propterea non « prædicatum, quia tot auctoritatibus præjudicatum. At cum divinis quoque voci- « bus personet; tanto abest ut aliter intelligatur quam desiderant illa a quibus, « etiam sine divinis vocibus, persuadetur (*Ibid.*, XVIII). »

l'image de la mort. Or je te le demande, ô homme infidèle, qui doutes encore de ta résurrection future, où, avant de se reproduire, étaient cachées toutes ces choses, qui se présentent à nous au temps que Dieu leur a fixé pour reparaître? On n'en voit de trace nulle part. C'est donc le même Dieu tout-puissant, qui a tout créé du néant, qui les fait naître par sa vertu secrète. Or, de même que les herbes qui meurent après avoir vécu, renaissent de leur semence, de même notre corps reprendra une vie nouvelle de ses cendres (1). »

§ 140. ***Deuxième argument en faveur du dogme de la résurrection. Cet argument est tout métaphysique et déduit de l'essence même et de la nature humaine. — Il est contre la nature que l'âme demeure à jamais privée du corps dont elle a été forme substantielle.***

Le second argument par lequel la philosophie chrétienne a prouvé la vérité du dogme de la résurrection des corps est tout métaphysique, et tiré de la nature et des qualités essentielles de l'âme humaine. Mais, afin de faire mieux sentir la force de cet argument, il faut rappeler ici la vraie doctrine que la philosophie naturelle de l'humanité a toujours suivie, touchant l'*essence* de l'homme en général, et que saint Thomas a précisée dans ces termes :

« Il y a eu des philosophes qui ont affirmé que, *seule*, la FORME de l'être composé constitue son espèce, et que sa *matière* n'est qu'une partie du même composé, qui l'*individualise*, mais qui ne le *spécifie* pas. Cela ne peut être nullement vrai ; car tout ce qui

(1) « Tota hujusmodi administratio testimonium est resurrectionis futuræ. Vi-
« demus certe, hiemis tempore, vel adventu, arbores spoliari pomis, nudari foliis,
« sed eas etiam, verno tempore, speciem resurrectionis exprimere. Quæ primo
« quidem incipiunt turgere in gemmis; tunc ornari in floribus, vestiri et foliis ;
« et postmodum pomis gravari. Interrogo te, infidelis homo, qui de resurre-
« ctione dubitas : Ubi sunt ista quæ tempore, quo Deus disposuit, producun-
« tur? Dic mihi ubi habitant, antequam producantur? Quæ nusquam quidem
« videntur ; sed tamen Deus, qui omnipotens est, et cuncta ex nihilo condidit,
« secreta sua virtute producit. Herba quæ ante vixit et moritur, rursus revi-
« viscit ex semine, sic etiam et nostrum corpus reviviscit ex pulvere (*De Verbis*
« *Apost.*, serm. 34). »

entre dans la définition d'une chose sert non à individualiser, mais à *spécifier* la chose. Or la définition de tout composé naturel ne comprend pas la forme seule, mais la forme et la matière à la fois; donc la matière du composé naturel sert, aussi bien que la forme, à le constituer dans son espèce. Il est vrai que la matière aide à *individualiser* le composé; mais la matière qui joue ce rôle n'est que la matière *déterminée*, n'est que *cette* matière; parce qu'en effet la matière *déterminée* est, aussi bien que la forme déterminée, le principe de l'*individualisation*. Lorsqu'on dit donc que la matière *spécifie* et n'*individualise* pas le composé, on entend parler de la matière *commune* ou indéterminée, et non de *cette* matière particulière, déterminée. Or la matière commune, la matière en général, est une partie aussi essentielle à l'espèce que la forme, pour *spécifier* le composé. Par conséquent, comme il est de l'essence de *tel* homme d'avoir *telle* âme, *telle* chair et *tels* os; de même il est de l'essence de l'homme, en général, d'être un composé d'*une* âme intelligente et *de* chair et *d'*os. Car il est de toute nécessité que ce qui, d'une manière déterminée, est de l'essence de chaque individu, soit, d'une manière indéterminée, de l'essence de son espèce (1). Ainsi donc il est autant de l'essence de l'homme d'avoir un corps organique que d'avoir une âme intellective.

« On peut, poursuit saint Thomas, prouver encore de cette manière la même thèse. Une chose n'*est* que le Tout qui accomplit les opérations de la même chose. L'homme n'*est* donc que ce qui accomplit les opérations de l'homme. Or il a été démontré déjà que *sentir* n'est pas l'opération de l'âme seule, mais de

---

(1) « Quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam « vero esse partem individui et non speciei. Quod quidem non potest esse ve- « rum; nam, ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio « autem, in rebus naturalibus, non significat formam tantum; sed formam et « materiam; unde materia est pars speciei in rebus naturalibus. Non quidem « materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis. « Sicut enim de ratione *hujus* hominis est, quod sit ex *hac* anima et *his* carni- « bus, et *his* ossibus; ita de ratione *hominis* est, quod sit ex anima, et car- « nibus, et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse, quidquid est « communiter de substantia omnium individuorum *una* specie contentorum « (I p., q. 73, art. 4). »

l'âme unie au corps. Puisque donc *sentir* est une des opérations de l'homme, bien qu'elle ne soit pas son opération propre ou spécifique, il est manifeste que l'homme, par sa nature et par son essence, n'*est* pas seulement une âme intellective, mais un composé d'âme intellective et d'un corps (1). »

Ainsi donc Platon et Épicure chez les anciens, Descartes et Mirabeau chez les modernes, les idéalistes et les matérialistes, pour lesquels l'homme n'est qu'*âme* ou *corps*, sont convaincus d'avoir méconnu l'essence et la nature humaine, d'avoir nié l'homme. Car l'homme n'est pas plus l'âme seule que le corps seul : comme Jésus-Christ, son Original, n'est pas plus le Verbe seul que l'humanité seule. L'homme est l'âme intellective, unie substantiellement au corps, comme Jésus-Christ est la Personne du Verbe, unie hypostatiquement à la nature humaine.

Ces principes posés, voici l'argument métaphysique que la philosophie chrétienne en a tiré en faveur de la Résurrection. Il est dit dans l'Écriture : « Dieu créa l'HOMME inexterminable… « La mort n'est entrée dans le monde que par la jalousie du « diable : *Creavit Deus hominem inexterminabilem… Invidia « autem diaboli, mors introivit in orbem terrarum* (SAP. II). » Or, l'Écriture n'ayant pas dit : *Dieu créa* L'AME HUMAINE *inexterminable*, mais bien : *Dieu créa* l'HOMME *inexterminable*, il est évident, par cette grande et ineffable parole, que Dieu a créé *inexterminable* tout l'homme, toutes les parties essentielles de l'homme, tout ce qui constitue essentiellement l'homme, le corps aussi bien que l'âme de l'homme, et que la mort, œuvre de la méchanceté de Satan, en frappant notre corps, ne peut l'*exterminer* entièrement, ne peut renverser pour toujours ce dessein primitif du Créateur : « Que l'homme fût *inexterminable*, par rapport au corps aussi bien que par rapport à l'âme. » Ainsi donc l'homme ne tombera sous les coups redouta-

(1) « Alio modo, potest intelligi sic : Illud est unaquæque res, quod operatur « operationes illius rei. Unde illud est homo quod operatur operationes hominis. « Ostensum est autem, quod *sentire* non est operatio animæ tantum. Cum igi« tur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est « quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum, ex anima et cor« pore (I p., q. 73, art. 4). »

bles de la mort que pour se relever de nouveau, que pour ressusciter.

La philosophie chrétienne ne s'en est pas tenue là, touchant la démonstration, par le raisonnement, de ce dogme magnifique, sublime, de la foi, de ce dogme qui complète, qui couronne, qui confirme tous les dogmes du christianisme; mais, en partant toujours des principes qui constituent l'essence et la nature de l'homme, elle a plus encore victorieusement démontré par le raisonnement que, loin que la caducité du corps puisse impliquer dans sa chute l'immortalité de l'âme, l'immortalité de l'âme relèvera la caducité du corps et l'enveloppera dans l'éternité de sa durée.

En partant du principe de la vraie psychologie, qui est, lui aussi, un dogme de foi : « Que l'âme intellective est *par son es-* « *sence* la forme substantielle du corps humain, » saint Thomas s'est ainsi exprimé : « L'âme est immortelle; elle survit et survivra toujours au corps dont elle a été la forme substantielle. Si donc le corps ne ressuscitait pas, l'âme resterait pour toujours séparée de sa matière à elle, de la matière qui lui appartient *par essence*, de la matière à laquelle elle avait été *substantiellement* unie. Or il est contraire aux lois de l'ordre naturel qu'*une forme toujours subsistante* soit privée *à jamais* de la matière avec laquelle elle ne forma qu'un suppôt, un individu essentiellement UN. Il est donc contre les lois de l'ordre naturel que l'âme soit perpétuellement séparée de son corps. Or rien de ce qui est contraire aux lois naturelles ne saurait durer toujours. Donc l'âme humaine ne restera pas toujours séparée de son corps; donc elle reprendra un jour son corps; donc tous les corps ayant appartenu à des âmes intellectives, à des formes essentiellement subsistantes par elles-mêmes, et naturellement immortelles, doivent de toute nécessité se réunir un jour à ces âmes, doivent ressusciter (1). »

---

(1) « Anima humana immortalis est. Remanet igitur post corpus, a corpore « soluta. Manifestum est autem quod anima corpori *naturaliter* unitur; est « enim, *secundum suam essentiam*, corporis forma. Est igitur contra natu- « ram, animam absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, « potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo anima absque corpore erit (*Contr.* « *Gentil.*, lib. IV, c. 79). »

Le célèbre interprète des Livres saints, Cornélius à Lapide, a été encore plus énergique et plus beau dans l'exposition de ce même argument. « A moins, dit-il, qu'on n'admette, ce qui n'est pas admissible, savoir que Dieu arrache violemment à l'âme humaine la nature, l'essence qu'il lui a lui-même donnée, et qu'il la fasse déchoir de sa condition propre et de son état naturel pour la laisser à jamais dans un état contre nature, il faut croire que Dieu doit lui rendre un jour son propre corps. Ces deux substances sont naturellement connexes; l'âme a une telle propension au corps, a un besoin si naturel du corps, que, séparée du corps, elle ne peut se trouver que dans un état violent et en dehors de sa nature. Partant la résurrection, considérée dans ses rapports avec l'essence et les exigences de la nature humaine, est une chose quasi naturelle. C'est seulement par rapport à la manière dont elle s'accomplira qu'elle sera surnaturelle, miraculeuse, en tant que nulle âme séparée du corps ne peut être de nouveau unie au corps par une puissance créée, mais seulement par la puissance surnaturelle de Dieu (1). »

Cet argument est sans réplique. Loin donc que la résurrection universelle des morts soit un phénomène vain, étrange, irraisonnable, incompréhensible; c'est, au contraire, la mort perpétuelle du corps, ou la viduité éternelle de l'âme, par rapport à la matière dont elle fut la forme naturelle, qui serait un fait inconvenant, excentrique, subversif de tout ordre naturel, et, par conséquent, contraire à la raison, aussi bien qu'à la nature et à l'essence des choses.

§ 141. *Le dogme de la résurrection prouvé encore par sa cause finale. — Dieu ayant créé l'homme* INEXTERMINABLE, *même par rapport au corps, ce*

---

(1) « Nisi violenter animæ suam quasi naturam, et naturalem statum adimat, « Deus debet ei suum corpus reddere .. Hæc naturaliter connexa sunt. Est enim « in anima naturalis ad corpus propensio, ut, sine corpore, nisi violenter et « præter naturam esse non possit. Unde resurrectio, quoad substantiam et « exigentiam naturæ humanæ, quasi naturalis est : licet, in modo et executione, sit supernaturalis. Nec enim anima separata, ullà creatà vi, sed solà « supernaturali Dei virtute, rursum potest corpori uniri (*In cap.* XV *primæ ad* « *Corinth.*). »

dessein de Dieu doit nécessairement s'accomplir. — L'ordre cosmologique exige, lui aussi, la résurrection des corps humains.

Cette harmonie du dogme de la résurrection avec la raison ressort enfin plus éclatante de la considération de la cause finale, du but de ce grand événement.

En créant les êtres, il convenait à la Sagesse infinie, qui met un ordre, une mesure, un poids, c'est-à-dire une harmonie parfaite dans toutes ses œuvres, de proportionner les causes matérielles à leurs causes formelles, ou la matière à la forme substantielle de tout être composé. Or l'âme est la forme substantielle du corps, dans le composé humain. « En instituant donc la nature humaine, dit toujours saint Thomas, Dieu donna au corps seul de l'homme quelque chose de plus que ce qu'en vertu des principes naturels, communs à tous les corps, il lui était dû ; il lui donna une espèce d'incorruptibilité, afin que, comme l'âme vit toujours, le corps pût, lui aussi, vivre toujours par respect de l'âme, en compagnie de l'âme et par l'âme ; et il fit du corps, matière naturellement corruptible, une matière exceptionnellement impérissable, la seule qui fût proportionnée et convenable à une forme telle que l'âme intellective, naturellement immortelle, la seule qui fût en harmonie et en état d'équation parfaite avec elle (1). » C'est à quoi, nous le répétons, a fait allusion l'auteur inspiré du livre de la Sagesse, en affirmant que Dieu créa inexterminable, non une partie seulement de l'homme, mais l'homme tout entier : *Creavit Deus hominem inexterminabilem.* Ainsi la condition naturelle de l'homme de la création était d'être immortel, même par rapport au corps. Ce fut la pensée primitive du divin auteur de l'homme, en créant l'homme.

« Par le péché, poursuit saint Thomas, l'homme ayant renversé l'ordre admirable de grâce existant entre son âme et Dieu, l'ordre non moins admirable de nature entre son âme et son

---

(1) « In institutione humanæ naturæ, Deus aliquid corpori humano attribuit, « supra id quod ei, ex naturalibus principiis, debebatur, scilicet : *incorruptibi-« litatem quamdam*, per quam convenienter suæ formæ coaptaretur; ut sicut « animæ vita perpetua est, ita corpus per animam perpetuo viveret (*Contr. « Gentil.*, lib. IV, c. 81). »

corps en fut aussi troublé. Comme l'âme perdit la grâce sanctifiante qui lui avait été divinement infusée, et qui l'élevait jusqu'à la hauteur de Dieu ; ainsi le corps perdit, lui aussi, le privilége qui lui avait été exceptionnellement accordé d'échapper à la corruption, à la dissolution commune à tous les autres corps, qui le plaçait au niveau de l'âme, et lui faisait partager la condition de son immortalité : et la mort s'ensuivit.

« A bien considérer donc la nature humaine dans son institution primitive, la mort n'est pas la condition *naturelle* de l'homme, elle n'est survenue qu'*accidentellement* à l'homme ; elle n'est, à son tour, qu'une chose *exceptionnelle*, un *accident*, par lequel doit passer l'homme, en punition de sa faute (1).

« Or un pareil *accident* a été aboli par Jésus-Christ ; il a, par le mérite de sa passion et de sa mort, détruit notre mort, ayant, par sa vertu divine, rendu au corps le privilége primitif de son incorruption par lequel il sera un jour rappelé à une vie nouvelle qui ne sera plus sujette à la mort (2). »

La résurrection des morts sera donc un miracle, et le plus grand des miracles, après celui de la création ; mais ce ne sera un miracle, ajoute saint Thomas, que par rapport à sa cause *efficiente*, au principe actif qui l'opérera directement, et qui seul peut l'opérer, savoir la puissance de Dieu. Mais, quant à sa cause *finale*, à son but, la résurrection ne sera pas plus un miracle que la germination d'une plante de sa semence ; elle ne sera pas un événement en dehors des lois de l'ordre naturel : ce sera, au contraire, la chose la plus simple, la plus naturelle, la plus conforme aux conditions primitives de la nature humaine ; car rien n'est plus naturel que la réunion d'une forme immortelle, l'âme, à sa matière propre, à l'ancien compagnon de ses opérations, le

---

(1) « Animæ igitur, præter ordinem suæ naturæ, a Deo aversæ, subtracta « est dispositio, quæ ejus corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter « responderet ; et sequuta est Mors. Est igitur Mors, quasi per *accidens*, su- « perveniens homini, per peccatum, considerata institutione naturæ humanæ « (*Contr. Gentil.*, lib. IV, c. 81). »

(2) « Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui, merito suæ Pas- « sionis, mortem nostram moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur : « quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dederat, iterato corpus ad « vitam reparetur (*Ibid.*). »

corps (1). Dans la résurrection il ne s'agira pas d'une *innovation*, mais bien, d'après le mot profond de saint Paul, d'une simple *réformation* de ce qui avait été autrefois *formé*, et de la soustraction de notre corps à l'humiliation de sa décomposition, à laquelle le péché et la mort l'auront réduit, et de son rétablissement dans la condition glorieuse que Dieu lui avait primitivement assignée : *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ* (Philip. III). Il ne s'agira pas d'introduire un ordre nouveau, mais de restaurer l'ordre antique ; il ne s'agira pas de donner au corps une nouvelle vie, mais de lui rendre celle qu'il avait perdue ; il ne s'agira pas, pour Dieu, de changer le dessein originaire de son œuvre, mais de retoucher cette œuvre et de l'embellir ; il ne s'agira pas de créer de nouveau l'homme, mais de le rappeler à sa condition primitive, d'être indestructible et immortel dans toutes ses parties.

Il n'en pouvait pas, il n'en devait pas être autrement. La mort, d'après l'Écriture, n'est pas l'œuvre de Dieu : *Deus mortem non fecit.* (Sap. I). La mort n'est entrée dans le monde que par l'envie du diable : *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum* (*Ib.* II), et par le péché de l'homme : *Per peccatum mors* (*Rom.* V).

---

(1) « Resurrectio, quantum ad finem, naturalis est : in quantum naturale « est animæ esse corpori unitam ; sed principium ejus activum non est natu- « rale, sed divinâ virtute causatur (*Contr. Gentil.*, lib. IV, c. 81). »

En partant du principe, que nous avons développé plus haut, que le germe du corps de l'homme, par une disposition toute particulière de Dieu, est indestructible, quelques-uns ont pensé que la résurrection se fera par les seules forces de la nature, et que nous ne ressusciterons que parce que, au milieu des cendres du corps humain, décomposé par la mort, restent certaines forces *séminales*, effectrices elles-mêmes de la résurrection, et que par conséquent nous ne ressusciterons que par une vertu toute naturelle ou par les seules forces de la nature. Mais c'est là une grossière erreur, car « les choses qui appartiennent à la même espèce, dit saint Thomas, n'ont qu'une seule manière déterminée pour leur origine naturelle. Or, pour l'homme, la manière propre et naturelle de naître à la vie n'est que la génération par un individu ayant sa même espèce : mais il n'y a pas de génération possible lorsque tous les hommes seront morts ; par conséquent il n'y a dans la nature aucun principe actif de la résurrection, et par conséquent encore elle est au-dessus de toutes les forces de la nature et n'aura d'autre cause *efficiente* que la toute-puissance de Dieu (*loc. cit.*). »

Or, si l'homme ne ressuscitait pas, si la mort pouvait exercer sur lui un empire éternel, il aurait été donné à Satan et à l'homme, c'est-à-dire à la créature, de renverser pour toujours un dessein arrêté du Créateur, le dessein primitif de l'inexterminabilité de l'homme : *Creavit hominem inexterminabilem.* Or un Dieu dont la méchanceté de la créature aurait pu contrecarrer et anéantir *pour toujours* les desseins, serait-il vraiment un Dieu tout-puissant, indépendant, absolu ? Dieu doit donc à la gloire de ses attributs, à l'honneur de sa souveraineté, de son empire sur tous les êtres, de ressusciter un jour tous les morts, et de montrer par là à l'univers qu'il a pu permettre que l'on contrariât momentanément ses décrets, mais non que l'on pût les éluder pour toujours; que ses desseins, ses volontés, tôt ou tard, doivent s'accomplir; que rien ne résiste à Dieu, n'a raison contre Dieu, ne triomphe de Dieu ; mais que c'est Dieu, au contraire, qui, par sa toute-puissance, a raison contre tout, triomphe de tout, même du mal, aussi bien que du néant.

Il a donc établi la résurrection de tous les hommes comme le renouvellement, sous une autre forme, de la loi primitive de leur immortalité; et il nous l'a révélée, afin que nous sachions que la mort est un malheur, un châtiment pour l'homme, mais non un scandale contre la Providence et la souveraineté de Dieu, et que ce Dieu saura bien un jour réaliser ses desseins, et en rétablir d'une manière éclatante et permanente l'exécution et l'empire.

Enfin la résurrection des morts ne se rapporte pas seulement à l'ordre psychologique et moral, mais aussi à l'ordre cosmologique et universel. « La lumière, a dit encore Tertullien, tuée tous les jours, resplendit de nouveau ; les ténèbres, chassées à leur tour tous les matins, reparaissent tous les soirs. Tous les astres, après leur mort, revivent; les saisons ne finissent que pour recommencer ; les fruits de la terre sont consommés et reviennent; toutes les semences germent, même plus abondamment, après qu'elles se sont corrompues et sont tombées en dissolution. Tout, sur cette terre, en périssant se conserve; tout ressort réformé des mains de la mort. Or est-il possible qu'au milieu de ce flux et reflux d'êtres toi seul, ô homme, être si grand, même par le nom, si tu savais te comprendre, et maître

souverain de tous ces êtres, qui meurent pour revivre, toi seul sois condamné à mourir à jamais (1) ? »

Saint Cyrille de Jérusalem, insistant sur le même argument, parlait ainsi aux philosophes païens : « Si, étant Gentils, vous ne voulez pas croire au dogme de la résurrection sur le témoignage des Livres saints, croyez-y au moins sur le témoignage de ce qui se passe dans la nature. Voyez ce qui arrive lorsqu'on sème le blé. En tombant sur la terre il meurt, il pourrit, de manière qu'il n'est plus bon à manger ; mais, quelque temps après, le voilà se relevant de sa chute, surgissant plus fier de sa pourriture, sortant plus beau de sa difformité. Or les froments ne viennent pas pour eux-mêmes, mais pour l'usage de l'homme. Si donc ces choses, qui ne se produisent que pour l'homme, revivent après leur mort, comment pouvez-vous concevoir que l'homme même, pour lequel naissent toutes ces choses, meure sans ressusciter ? L'arbre coupé fleurit de nouveau. Comment donc l'homme, abattu par la mort, ne se relèverait-il pas de nouveau (2) ? »

Il est donc évident que la destruction perpétuelle de l'homme serait un faux accord, une dissonance, un désordre dans l'ordre universel ; et que, si l'homme ne devait pas un jour ressusciter tout entier, cet ordre serait compromis, défectueux, imparfait, par rapport à la partie plus noble, à la série des êtres pour lesquels il existe. Au contraire, par sa résurrection, l'homme se

---

(1) « Signatum est per ipsum humanæ resurrectionis exemplum in testimonium nobis. Lux quotidie interfecta, resplendit ; et tenebræ, pari vice decedendo, succedunt. Sidera defuncta reviviscunt. Tempora, ubi finiuntur, incipiunt. Fructus consumuntur, et redeunt. Certa semina, nonnisi corrupta et dissoluta, fœcundius surgunt. Omnia pereundo servantur ; omnia de interitu reformantur. Tu homo, tantum nomen, si intelligas te, vel dominus omnium mortalium et resurgentium, ad hoc morieris, ut pereas (*Apolog.*, XLVIII) ? »

(2) « Si non credis his quæ de resurrectione scripta sunt, gentilis exsistens, ex rerum natura id perspice. Seminatur frumentum ; cadens moritur, et quasi putrescit, fitque omnino ineptum ad cibum ; sed mox illud putridum fit herbidum, et exile cadens surgit pulchrum. Frumentum autem fit propter nos, neque enim frumenta sunt propter seipsa. Si ergo ista, quæ propter nos nascuntur, mortua, reviviscunt, nos vero, quorum causa et illa nata sunt, mortui, an non excitabimur ? Arbor excisa rursum floret ; homo autem excisus non florebit (*Cateches.*, XXIII, n° 3) ? »

trouvera rétabli en parfaite harmonie non-seulement avec lui-même, mais encore avec tout ce qui aura existé autour de lui et au-dessous de lui. En reprenant son corps, il reconquerra la place qui lui avait été assignée au commencement, d'être, dans sa double qualité d'esprit-corps, le trait d'union, le médiateur entre les esprits et les corps, comme l'HOMME-Dieu, son auguste Original, l'est entre l'homme et Dieu, et sera rétabli dans ses rapports primitifs, naturels, parfaits, avec le reste de la création.

Ce sera donc le dernier mot de cette RESTAURATION UNIVERSELLE de toute la nature créée, que, d'après saint Paul, Dieu s'est proposé d'accomplir par Jésus-Christ : *Instaurare omnia in Christo* (*Ephes.* I, 10). Ce sera la création reparaissant dans toute l'intégrité, dans toute la beauté, dans toute la perfection de son dessein primitif. Ce sera le complément de toutes les œuvres de Dieu, et le rétablissement de toutes les ineffables harmonies de l'univers.

En présence de ces démonstrations si nombreuses, si exactes, si solides et si éblouissantes de lumière, de grâce et de vérité, les quelques difficultés que l'esprit d'erreur ou l'ignorance soulèvent contre le dogme de la résurrection s'évanouissent comme de légers nuages devant le soleil. Cependant notre lecteur nous saura gré de rappeler ici les réponses par lesquelles les philosophes du christianisme ont, depuis longtemps, fait justice de ces difficultés.

§ 142. ***Réponse à l'objection, contre le dogme de la résurrection, fondée sur la prétendue impossibilité que ce qui a péri renaisse. — La Toute-puissance qui a créé l'homme du néant peut bien le faire être de nouveau ce qu'il a été. — Le prodige de la résurrection est moins grand que celui de la création. — Qui a fait ce qui est plus, peut bien faire ce qui est moins. Beaux passages des Pères sur ce sujet.***

Plus d'une fois l'Écriture sainte emploie des expressions qui, en nous révélant un dogme, nous en font aussi connaître l'économie, la raison et la cause. Voulez-vous savoir comment se fera la résurrection des morts? « Ce sera, nous répond Isaïe, la terre accouchant du genre humain tout entier, dans un seul et même jour, et l'enfantant de nouveau : *Parturiet terra, in die*

una, et parietur gens simul (*Cap.* 66). » Grande et belle image, qui renferme autant de philosophie que de poésie ! C'est nous dire que, dans la résurrection universelle, Dieu est le Père qui engendre ; la terre, la mère qui conçoit ; le tombeau, le ventre qui met au jour ce qu'il a porté pendant des siècles ; et l'humanité entière, l'enfant qui renaît à une nouvelle vie. Ce ne sera donc pas un prodige tout à fait nouveau, mais ce sera le renouvellement d'un prodige bien ancien : à la seule différence qu'alors s'accomplira en un seul jour et en un seul instant, à l'égard de tous les hommes ensemble, le même prodige qui s'est autrefois opéré à l'égard de chaque homme en particulier, dans la suite des siècles qui auront formé la vie de l'humanité : *Pariet terra, in die una, et parietur gens simul.* Dès lors quelle difficulté à admettre que, par la vertu infinie du même Agent, se répétera de nouveau un prodige qui a eu déjà lieu autrefois ? N'est-il pas, au contraire, très-aisé de comprendre que la même Cause souveraine qui, par sa puissante parole, a improvisé et affermi sur une base solide l'immensité des cieux : *Verbo Domini cœli firmati sunt* (*Psal.*), puisse remuer la terre, et en faire sortir les corps de tous les hommes ? N'est-il pas très-aisé de comprendre que le même Dieu qui, en un instant et par un mot, a tiré de l'abîme du néant l'univers, avec les vingt-deux millions de mondes qu'il renferme, et l'infinie variété des êtres qui les peuplent : *Dixit et facta sunt* (*Ibid.*), puisse, par l'énergie de la même parole, arracher, dans un instant, des mains de la mort, auxquelles il les avait confiés en dépôts, les restes de l'humanité, et rappeler cette humanité de nouveau à la vie ?

C'est sur cet argument qu'ont insisté les anciens Pères de l'Église, dans leurs disputes avec les philosophes contemporains, qui mettaient en avant l'impossibilité que l'homme renaisse tout vivant de la corruption du tombeau. Faisons donc notre profit de la logique puissante de ces grands hommes, pour confondre l'insolence avec laquelle les petits esprits de nos jours osent combattre le même dogme, en le présentant comme quelque chose de contraire aux lois de la nature et à la nature des lois universelles.

« Tu me demandes, disait Tertullien à l'un des sophistes de son temps, comment la matière du corps humain, décomposée

et dispersée, pourra se réunir et reprendre son ancienne forme, son ancienne vie? Mais tu n'as qu'à rentrer en toi-même et à te considérer attentivement toi-même, pour rencontrer en toi-même la raison de croire à ce prodige. Qu'étais-tu avant de commencer à être? Tu n'étais que néant; car, si tu avais été quelque chose, tu t'en souviendrais. Obligé donc de croire que, n'existant jadis d'aucune manière, tu existes à présent par la toute-puissance de Dieu, quelle difficulté peux-tu trouver à admettre que, lors même que la mort t'aura fait tomber dans ton ancien néant, tu pourras sortir une seconde fois du néant par la volonté toute-puissante du même Dieu qui t'a déjà tiré du néant une première fois (1)?

« Ta résurrection ne sera pas pour toi une nouveauté. Elle ne fera que répéter en toi ce qui t'est arrivé une autre fois. Tu n'étais pas, et tu as été fait; par la mort, tu ne seras pas, et, par la résurrection, tu seras fait de nouveau. Insensé, qui te laisses arrêter par la difficulté de comprendre comment tu retourneras à être ce que tu *es* en ce moment, commence donc par comprendre, si tu le peux, comment tu as été fait une première fois. Car il est évidemment plus facile que tu sois de nouveau ce que tu as été, qu'il n'était que tu fusses une première fois ce que tu n'avais jamais été (2).

« Tu ne peux douter de ce prodige, à moins que tu ne dises que la toute-puissance de Dieu s'est épuisée en te créant du néant, et que, par conséquent, il n'est plus possible à Celui qui t'a créé tout entier du néant, de te restaurer, même en partie; que ton corps ne pourra plus être réanimé par Celui qui a extrait de

---

(1) « Sed quomodo, inquis, dissoluta materia exhiberi potest? Considera « temetipsum, o homo, et fidem rei invenies. Recogita quod fueris, antequam « esses. Utique nihil; meminisses enim, si quid fuisses. Qui ergo nihil fueras, « priusquam esses, idem nihil factus, cum esse desieris, cur non poteris rursus « esse de nihilo, ejusdem ipsius auctoris voluntate qui te voluit esse de nihilo « (*Apologet.*, XLVIII)? »

(2) « Quid novi tibi eveniet? Qui non eras, factus es; cum iterum non eris, fies. « Redde, si potes, rationem qua factus es, et tunc require qua fies. Et tamen fa- « cilius utique fies quod fuisti aliquando, quia æque non difficile factus es quod « nunquam fuisti aliquando (*Ibid.*). »

la mort et du vide du néant cet immense univers, et t'a animé par son esprit *animateur* de tout (1).

«Oh ! que Dieu est bien apte à refaire ce qu'il a fait! car FAIRE est plus que *refaire*, donner l'être à la chose est plus que le lui rendre. Dieu ayant fait le plus, pourquoi ne pourrait-il faire le moins? Il est donc entendu que la résurrection de la chair sera plus facile que sa création (2). »

Saint Jérôme argumentait de la même manière : « C'est à ne pas y croire, disait-il, qu'on ne veuille pas reconnaître que le prodige qui rendra à l'homme une existence qu'il a eue une première fois, sera moins grand, plus facile, que le prodige qui lui donna une existence qu'il n'avait jamais eue (3). » Saint Augustin s'écriait, lui aussi : « Oui, oui, le prodige qui a créé tous les hommes est beaucoup plus étonnant que le prodige qui les fera tous ressusciter. Les hommes qui naissent tous les jours, et qui n'avaient jamais été, sont des miracles vivants, des miracles plus grands que le miracle qui les fera renaître après qu'ils auront été (4). »

Enfin saint Cyrille de Jérusalem, en prêchant sur le même sujet, a prononcé cet éloquent et remarquable morceau : « Nous tous, qui en ce moment nous trouvons ici, moi qui vous parle et vous qui m'écoutez, où étions-nous il y a cent ans ? Nous n'étions nulle part, nous n'étions point du tout. Qui, parmi nous, ignore l'économie de son existence? Qu'est-ce que le corps de l'homme au sein de sa mère? Au commencement, c'est un germe, un mélange de choses sans nom, un amas de matière informe, gros-

---

(1) « Dubitabit, credo, de Dei viribus qui tantum corpus hoc mundi de eo « quod non fuerat non minus quam de morte vacationis et inanitatis composuit « animatum, spiritu omnium animatore (*Apologet.*, XLVIII) ? »

(2) « Utique idoneus est reficere qui fecit. Quanto plus est fecisse quam « refecisse ; initium dedisse, quam reddidisse ; ita redditionem carnis faciliorem « esse credas institutione (*De Resurrect.*, XII). »

(3) « Multo minus est restituere quod fuit, quam facere quod non fuit (*Epi-* « *stol. ad Pammach.*).

(4) « Plus est homines creare, quam resuscitare. Majora miracula sunt ho- « mines quotidie nasci, qui non erant, quam resurgere, qui erant (*De Civit.* « *Dei*, lib. XXII). »

sière, inerte. Eh bien, en y infusant l'âme, Dieu donne une forme à cette matière ; il la rend solide, et voilà des os ; il l'amollit, et voilà de la chair ; il l'amincit, et voilà de la peau ; il la fond, et voilà du sang et des humeurs ; il lui donne différentes propriétés, et la voilà étincelant de lumière par les yeux, odorant par les narines, entendant par les oreilles, parlant par la langue, opérant par les mains, marchant par les pieds, palpitant par le cœur. Il la dispose enfin symétriquement en membres, si bien proportionnés, et s'harmonisant si bien entre eux et avec le tout, et il en fait l'admirable et magnifique figure de l'homme. Or pourquoi le Dieu qui a tiré, de si ignobles éléments, une œuvre si parfaite, ne pourrait-il pas la relever après qu'elle sera tombée ? Pourquoi Celui qui a fait exister ce qui n'était pas ne pourrait-il pas restaurer ce qui avait existé ? Pourquoi enfin le Dieu qui, en créant le premier homme, changea en chair la poussière qui n'avait jamais été chair, ne pourrait-il pas faire redevenir chair la poussière qui autrefois a été chair (1) ? »

§ 143. *La seule objection sérieuse contre la vérité de la résurrection est que, le corps de l'homme ayant été détruit, Dieu peut bien lui donner un nouveau corps, mais non lui rendre son propre corps. — Explication de la profonde doctrine de saint Paul contre cette objection. — Le corps de l'homme est le seul corps que la mort n'anéantit pas. C'est du germe, qui est indestructible, que Dieu* REFORMERA *le corps de l'homme, comme il forme l'arbre de la semence. — Comment ce corps, ainsi reformé, sera numériquement le même ancien corps de l'homme. — Résumé de la psychologie chrétienne.*

« Mais de quelle matière sera-t-il formé, le corps de la résurrection ? » nous demandent les adversaires de ce dogme. Et

(1) « Ante centum annos, nos omnes qui loquimur et audimus, ubi eramus ? « An nescimus constitutionis nostræ subsistentiam ? Nescis quomodo ex infirmis, « rudibus et confusis rebus generamur ? Et ex tam rudi infirmaque materia formatur homo ; et quod erat imbecillum, incarnatum, in robur nervorum muta« tur, et oculorum splendorem, et narium odoratum, et aurium auditum, et « linguam loquentem, et cor saliens, et manus operantes, et pedes currentes, « in omnimodam membrorum speciem... Qui ex levibus ita nos fecit Deus, num « cadentes excitare non poterit ? et qui non existens fecit ut esset, numquid « cadens non sublevabit ? Pulvis in corpus mutatur, et caro in carnem rursus « non convertetur (*Cateches.*, 48) ? »

là-dessus, voici la grande objection qu'ils nous font, et qu'ils croient insoluble : « Si, au dernier jour, Dieu ne devait faire autre chose que donner à chaque âme un corps *quelconque,* cela se comprendrait. Le Dieu qui a, dans un instant, créé du néant l'univers et les êtres qui le composent, pourra bien, dans un instant aussi, créer du néant autant de corps qu'il y aura d'âmes humaines, et en donner un à chaque âme. Mais, dans ce cas, ce ne serait qu'une création nouvelle et non une véritable *résurrection.* Dans ce cas, nous n'aurions qu'un corps nouveau, un corps d'emprunt, et non *notre* ancien corps, *notre* propre corps, ce corps qui aura partagé le mérite de nos vertus aussi bien que la culpabilité de nos fautes. On ne peut comprendre la nécessité, la justice, la convenance de la résurrection des corps, qu'en tant que cette résurrection nous rendra les *mêmes membres,* la même chair, le même sang que nous aurions eus avant de mourir. C'est là vraiment *ressusciter.* Or une telle résurrection est impossible, même à la toute-puissance de Dieu; car, à l'exception des hommes qui mourront dans les derniers temps, tous les corps des hommes qui seront morts dans le cours de plusieurs milliers de siècles se trouveront, au dernier jour, avoir été consumés par le feu, ou dévorés par les bêtes ou par des hommes plus féroces que les bêtes, ou réduits en poussière, que le temps aura dispersée ou convertie en d'autres substances; ils se trouveront donc avoir tous disparu à la fin du monde. Encore une fois, Dieu pourra bien les créer de nouveau, mais non pas les *ressusciter identiquement, numériquement les mêmes,* puisqu'ils n'y seront plus, et qu'ils ne serait resté d'eux qu'une pincée de cendre ou rien. » C'est la difficulté la plus sérieuse, et même l'unique difficulté qu'on puisse faire contre le dogme de la résurrection. Mais voici sa solution.

Cette difficulté est d'abord bien ancienne. Il y a dix-huit siècles, les Gentils de Corinthe la faisaient, eux aussi, à saint Paul :

« Comment est-il possible, lui disaient-ils, que les morts ressuscitent dans *leur propre corps?* Ce corps ayant été détruit, dans quel corps reviendront-ils à la vie? » Et voici la réponse que le grand apôtre leur faisait : « Insensés que vous êtes! ce que vous semez, ne faut-il pas qu'il meure avant d'être vivifié? Lorsque vous semez du blé, par exemple, ou toute autre chose, que

faites-vous? Vous répandez sur la terre le simple grain et non le corps de la plante, et c'est Dieu qui ensuite donne à ce grain le corps qui lui est propre, et dans la mesure qu'il lui plaît. Toute chair n'est pas de la même nature; mais autre chose est la chair de l'homme, et autre chose est la chair des quadrupèdes, des oiseaux et des poissons... C'est ainsi que se fera la résurrection des morts. A présent le corps de l'homme est semé dans la corruption ; un jour il ressuscitera dans l'incorruption (1). »

Oh! quelle profonde doctrine renferme cette réponse ! C'est là toute la philosophie de la résurrection. Expliquons-la avec le secours des lumières des plus grands hommes, des plus grands philosophes du christianisme.

Saint Paul nous avertit que toute chair n'est pas de la même nature, et que la chair de l'homme diffère de la chair de tous les animaux. Or en quoi la chair de l'homme diffère-t-elle naturellement de la chair des brutes, sous le rapport dont il s'agit, si ce n'est en ceci que, comme vient de nous le dire saint Thomas, par la loi que Dieu a faite à la nature, toute *matière* devant suivre les conditions de sa FORME, la chair de la brute étant la matière d'une forme périssable, telle que l'âme purement sensitive, périt tout entière avec elle et comme elle ; et que la chair de l'homme, ayant été la matière d'une forme *immortelle,* telle que l'âme intellective, ne périt pas *entièrement* par la mort, mais que quelque chose d'elle survit toujours à sa décomposition? C'est ce qu'a voulu dire l'auteur de *la Sagesse* dans ce passage que nous avons si souvent cité : « Dieu a créé l'homme « INEXTERMINABLE. Ce n'est que par la jalousie du diable que « la mort est entrée dans le monde. » Ce qui signifie évidemment qu'il n'a pas été donné à la méchanceté de la créature d'*exterminer* entièrement l'œuvre du Créateur, mais seulement

---

(1) « Sed dicet aliquis : Quomodo resurgent mortui; qualive corpore ve- « nient? Insipiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur. Et « quod seminas, non corpus seminas, sed nudum granum, ut puta, tritici aut « alicujus cæterorum. Deus autem dat illi corpus. Non omnis caro eadem caro, « sed alia quidem caro hominum, alia vero pecudum, alia volucrum, alia pi- « scium... Sic et resurrectio mortuorum : seminatur in corruptione, surget in « incorruptione (I *Corinth.*, XV). »

de l'altérer; car la mort n'est qu'une altération, un changement, et non la destruction complète de l'être humain. Cela signifie évidemment que, comme la mort ne fait que séparer du corps l'âme sans la tuer, ainsi elle ne fait que décomposer les éléments du corps sans les anéantir, et que, tout en passant par les mains de la mort, l'homme n'en demeure pas moins l'homme de la création primitive, *inexterminable*, par rapport au corps aussi bien que par rapport à l'âme.

Avant saint Thomas, saint Augustin avait dit, lui aussi : « La matière terrestre, *le germe*, dont est formée la chair de l'homme, ne périt pas entièrement pour Dieu. Tandis donc que la chair de la brute se décompose complétement, se change en d'autres substances et périt entièrement, comme son âme : seule, la chair de l'homme n'est pas entièrement détruite par le feu, ni transformée en d'autres substances par la manducation : mais, soit qu'elle ait été brûlée, ou réduite en cendres et mêlée à d'autres cendres (1), soit que, par la transpiration de celui qui l'a mangée, elle se soit dissoute dans l'air, ou se soit convertie dans la chair d'un autre corps, elle demeure toujours ce qu'elle a été dans son germe; et le jour de la résurrection, Dieu saura bien trouver ce germe, ce reste que sa vertu avait rendu *indestructible;* il

---

(1) Les Grecs et les Romains brûlaient les cadavres de leurs morts, en conservaient les cendres dans des urnes sépulcrales, et leur rendaient un culte religieux. Ils croyaient donc très-fermement que le feu, qui n'épargne rien, fait cependant une exception à l'égard des restes de l'homme, en respecte quelque chose, et que ce *quelque chose*, ce germe du cadavre humain, demeure toujours le même, au milieu des cendres des matières combustibles qui ont servi à sa combustion. Le même usage et la même foi se rencontrent chez un grand nombre de peuples, principalement aux Indes, même de nos jours; seulement les Indiens confient le dépôt sacré de ces cendres à des endroits privilégiés de leurs grands fleuves. Or il est impossible que cette foi immense et incompréhensible, *que le feu, qui détruit toute chair, ne détruit pas toute la chair de l'homme*, soit une création humaine. L'imagination n'imagine pas le contraire de ce qui se voit; la raison n'invente pas ce qu'elle ne comprend pas. Cette foi n'est donc que l'un de ces dogmes que la révélation divine n'a fait que formuler, mais dont l'Auteur de l'homme a gravé le sentiment et l'instinct dans la nature même de l'homme, et qui, d'après la belle parole de Tertullien, attestent que l'âme humaine est naturellement chrétienne : *Testimonium animæ naturaliter christianæ.*

saura bien le rendre à l'âme qu'il avait animée la première fois et en union de laquelle il avait vécu, grandi et formé l'homme; et ainsi le *même* homme sera fait de nouveau. »

On vient d'entendre, en second lieu, saint Paul nous disant que toute semence doit se décomposer et en quelque sorte mourir, avant de germer et de revivre : *Quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur;* que toute plante n'a que sa semence de *propre*; que la matière de l'augmentation et de la grandeur du corps qui lui convient, et qu'elle acquiert ensuite, lui arrive du dehors par l'action divine, et qu'il en est de même de la résurrection des morts : *Seminas nudum granum; Deus dat illi corpus; unicuique seminum proprium corpus ; sic et resurrectio mortuorum.* Oh! que cette comparaison, cette image de la semence, qui meurt, puis repousse et ressuscite, est sublime, gracieuse et bien choisie ! Oh! que cet argument, s'écrie Lapierre, est bien apte à faire disparaître toutes les difficultés, et à nous rendre intelligible le mystère de notre résurrection (1) ! Nous y apprenons qu'à la fin du monde Dieu ne fera, à l'égard de nos corps, que ce qu'il fait à présent à l'égard des plantes. Nous ne mettons sous terre que le grain seul de la semence du végétal que nous voulons avoir. Ce grain gonfle, s'engourdit, crève, ne conserve plus rien de ses anciennes qualités et de son ancienne figure; il meurt, dans toute la rigueur du terme, et Dieu, en vertu des lois qu'il a établies pour la végétation, le rend capable d'attirer de toutes parts, de la terre et de l'air, d'autres substances, de se les assimiler, et de cette manière il lui donne l'augmentation, le corps complet qui lui est propre, et en forme une plante parfaite, vivant d'une vie toute nouvelle. De même, au jour dernier, il ne se trouvera de la plante de notre corps qu'un peu de cendre, le germe, le grain de sa semence primitive, qui a pourri, qui a subi la mort au sein de la terre. En vertu de sa toute-puissance, Dieu lui ajoutera d'autres substances, que ce grain s'assimilera, et, par ce moyen, Dieu lui donnera l'accroissement, la grandeur, la taille, la forme de l'homme ; en fera le corps parfait que ce

---

(1) « Insignis imago et argumentum resurrectionis, in semine moriente, et « repullulante, et quasi resurgente (*In cap.* XV *primæ ad Corinth.*). »

germe avait eu autrefois, et fera revivre en lui l'ancien homme, le *même* homme qui fut avant la mort.

Notre poussière, ou le germe indestructible qui sera resté de notre corps, sera donc, dans les mains de Dieu, ce qu'est la semence des plantes dans les entrailles de la terre, il sera le principe, la base, non d'une nouvelle création, mais d'une *germination* nouvelle de l'ancien homme : *Sic et resurrectio mortuorum*. Pourquoi donc, conclut l'interprète précité, Dieu ne pourra-t-il répéter, à l'égard de l'homme, ce qu'il fait, à chaque instant, à l'égard des plantes (1)?

Et qu'on ne dise pas que ce corps, composé de substances *étrangères*, que Dieu aurait tirées des éléments de la nature ou du néant, ne serait plus *numériquement* notre ancien corps : car la plante elle-même n'obtient que par l'adjonction de substances étrangères son volume, son développement complet ; et cependant le germe et la forme substantielle (l'âme végétative) qui se sont assimilé ces substances étrangères, demeurant toujours les mêmes, la plante, à l'état d'arbre, est *numériquement* la même qu'elle était à l'état de germination et à l'état d'arbrisseau. De même, quoique reconstitués à l'aide de substances étrangères, cependant le germe et la forme substantielle (l'âme intellective) de chaque homme, qui se seront assimilé ces substances, demeurant les mêmes qu'avant notre mort, notre corps de la résurrection sera numériquement le même que celui de notre naissance.

Remarquez bien, dit encore saint Thomas, que, pour qu'il soit vrai que nous ressusciterons tous *dans notre même corps*, il n'est pas nécessaire que ce corps reprenne *toute* la matière *numériquement la même* qu'il avait au moment où l'âme s'en sépara : *Non est necessarium ut quidquid fuit in homine materialiter, re-*

(1) « Tangit hic Apostolus radicem ulceris, et causam erroris. Nonnulli enim « desperabant et negabant resurrectionem corporum, quia videbant ea in terra « putrefieri : quasi incredibile et impossibile esset, putrida corpora reformari « et resuscitari. Hanc causam succidit Paulus exemplo grani, quod seminatur. « Illud enim prius putrefit et moritur in terra ; inde, quasi renascens, germinat : « ita ut granum unum quod seminatur, in messe spicis et granis vestitum et cu- « mulatum, videatur in majori gloria resurgere ; pari modo corpora nostra pu- « trescunt ; sed inde ad majorem gloriam resurgent (*loc. cit.*). »

surgat in eo (*Contra Gentil.*, lib. IV, c. 81). Car, même à présent, le corps que nous, hommes faits, par exemple, avons actuellement, n'est plus *matériellement* le même que celui que nous avions dans notre enfance; et cela par deux raisons. D'abord, parce que le corps que nous eûmes en naissant était un corps très-petit, faible, et il ne tient le volume, la grandeur, la solidité dont il jouit à présent, que de la nourriture et des éléments extérieurs, des substances étrangères qui concourent à la formation et à l'accroissement de tous les corps vivants; ensuite, parce que, dans tous ces corps, non-seulement les humeurs et le sang, mais la chair même et les os, tout enfin s'use, se consume, se perd, est restauré et renouvelé à chaque instant par les aliments dont on se nourrit, par l'air qu'on respire (1). Toutes les parties de notre corps, selon la matière, sont donc dans un état de flux et de reflux perpétuel, et ne demeurent jamais les mêmes dans notre corps, pendant notre vie : *Partes, secundum materiam, non manent in corpore, sed fluunt et refluunt* (*Supplément*, q. 82, art. 5). En sorte que, de la *matière* du corps de notre enfance, il n'est rien resté dans le corps de notre virilité et de notre vieillesse. Et cependant cela ne nous empêche pas de croire et de dire que notre corps *actuel* est *numériquement* le même corps que nous eûmes en sortant du sein de notre mère; et pourquoi? si ce n'est parce que l'âme intellective qui l'*informe* en est toujours la même, et parce que la semence ou le germe autour duquel et sur lequel, comme sur sa base, ont eu lieu tant de ruines et tant de réparations, tant de diminutions et tant d'accroissements, tant de changements et tant de vicissitudes de toute espèce, sont restés, eux aussi, toujours les mêmes. Puisque donc le corps de notre seconde vie sera rétabli, lui aussi, sur la base de la même âme qui lui communiquera de nouveau son propre être, le même être et la même manière d'être qu'elle lui communiqua la première fois qu'elle s'y unit, et sur la base du même germe, de la même substance immuable et indestructible de tout corps humain et du corps de notre première vie; le corps de cette se-

(1) Les naturalistes pensent que notre machine corporelle se renouvelle tout entière tous les sept ans.

conde vie sera *numériquement* le même, et il sera très-vrai que ce ne sera pas une nouvelle création, mais une véritable résurrection ; que nous ressusciterons dans notre *propre* corps ; que nous reprendrons exactement notre ancien corps ; que, selon les belles paroles de l'historien-prophète de la résurrection, Job : «Nous serons de nouveau revêtus de notre peau ; que nous verrons nous-mêmes, dans notre ancienne chair et par nos anciens yeux, notre Rédempteur et notre Dieu, qui nous aura rappelés à la vie, et que rien ne saurait arracher cette foi et cette espérance du cœur de l'humanité : *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius : reposita est hæc spes mea in sinu meo* (*Job*, XIX).

Le prodige de la résurrection, d'après saint Augustin, consistera donc en ceci : que Dieu nous rendra alors, dans un instant, par sa grâce, ce qu'il donnait, à chaque instant, dans le temps, par les lois qu'il avait faites à la nature : *Redditur munere quod accessurum erat tempore* (*Serm.* 154, *De Tempor.*). C'est d'un germe à peine perceptible, déposé au sein de notre mère ; c'est d'un corps très-petit, tel que le corps d'un enfant nouveau-né, que, par l'accession de substances étrangères, s'est formé notre corps actuel, si grand et si parfait. De même, au dernier jour, c'est de la pincée de cendres, du germe presque invisible, qui sera resté de notre corps, que, par l'accession de substances étrangères, sera *reformé* ce même corps : avec la seule différence que l'assimilation de ces substances, qui, à présent, se fait avec le temps, par la nourriture et la respiration, se fera alors directement et simultanément dans un clin d'œil, *in ictu oculi*, par la toute-puissance de Dieu : *Redditur munere quod accessurum erat tempore*. Est-ce que Dieu ne peut faire ce prodige ? Est-ce que ce prodige dépasse la puissance infinie qui parle au néant, et à laquelle le néant répond comme ce qui est : *Vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt* (*Rom.*, VII) ? Où est donc ici la contradiction et l'impossibilité de la résurrection, même pour la puissance de Dieu ?

O vous qui refusez d'admettre la résurrection des morts, commencez donc, concluait saint Augustin, par vous révolter, par

vous dresser contre Dieu, et par lui dire en face : Tout Dieu que vous êtes, vous n'avez pu faire des réserves et des exceptions aux lois que vous avez, dès le commencement, octroyées librement à la nature ; vous ne pourrez refaire ce que vous avez fait ; vous ne pourrez opérer le prodige de la résurrection des corps humains que vous avez créés inexterminables : *Responde contra Deum, et dic : Non potest Deus* (*Loc. cit.*) Mais comment, malheureux que vous êtes, oseriez-vous tenir ce langage à Dieu? Ne poussez donc pas si loin votre présomption sacrilége, votre stupide orgueil, et, sachant que l'auteur de ce grand événement ne sera que Dieu, renoncez à vos doutes insensés ; car rien n'est plus insensé que de douter qu'un tel Artisan puisse faire une telle œuvre : *Deus est qui facit ; considera auctorem, et tolle dubitationem* (*Ibid.*).

Voilà la vraie PSYCHOLOGIE chrétienne. Ou l'évidence n'est pas évidente, et la démonstration ne démontre pas, ou il est impossible de ne pas reconnaître que la psychologie de Platon, renouvelée par Descartes et suivie dans presque toutes les écoles modernes, n'est que la fausse science de l'âme, qui amène tôt ou tard la ruine et la perte de la foi ; et qu'au contraire, la psychologie fondée par les anciens philosophes du christianisme, développée, défendue et présentée dans tout l'éclat de sa puissance et de sa beauté par saint Thomas, et adoptée par toutes les anciennes écoles chrétiennes, est la seule qui, en donnant la vraie science de l'âme, affermit la foi, explique et fait comprendre par le raisonnement tout ce qui nous est enseigné par la révélation touchant l'origine, la destinée de l'âme, l'excellence et la sublimité de ses facultés; que cette psychologie est la seule qui, en nous faisant connaître parfaitement l'homme, nous élève jusqu'à Dieu ; est la seule qui, en nous expliquant les plus grands mystères de la nature, éclaire les plus grands mystères de la religion; et qui, éminemment chrétienne par son point de départ, par ses principes et par son but, l'est encore davantage par ses fruits, par ses conséquences et par ses résultats. Il ne nous reste donc que peu de chose à dire, et seulement quelques remarques à faire, touchant la MÉTHODE chrétienne, par laquelle nous avons promis de terminer et de couronner notre travail sur la philosophie chrétienne.

TROISIÈME SECTION.

LA MÉTHODE.

CHAPITRE UNIQUE.

ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, A L'OCCASION DE RÉCENTES ATTAQUES DIRIGÉES CONTRE ELLE.

§ 144. *Qu'est-ce que la Méthode? — On ne fera ici que quelques remarques sur la vraie Méthode philosophique. — Pourquoi, en ressuscitant une maxime d'Abeilard, le semi-rationalisme s'acharne-t-il tant contre la méthode de saint Thomas? — M. Jourdain s'est fait l'organe de ces attaques. On ne le réfute qu'à ce point de vue. — Les scolastiques ont eu bien raison de subordonner tout au raisonnement et de ne pas mêler le sentiment aux discussions philosophiques. — Les défauts qu'on leur reproche leur sont communs avec tous les philosophes. — On défend saint Thomas contre l'accusation d'avoir négligé l'*OBSERVATION. *— La* CONSCIENCE *n'a rien à faire dans les choses spéculatives. Dans la pratique, saint Thomas l'a suivie plus fidèlement que ses censeurs.*

Le mot Méthode est d'origine grecque et signifie : *Manière courte et facile d'apprendre soi-même et d'enseigner aux autres quelque chose.* Or la manière courte et facile d'apprendre et d'enseigner une chose, étant relative à la nature de la chose même, s'identifie avec elle; et la méthode est ce qu'est la chose même qu'on veut apprendre ou enseigner. C'est pourquoi on a dit avec tant de raison, « que toute une philosophie est dans la méthode, « et que toute méthode philosophique renferme une philosophie « tout entière. »

En effet, en établissant, dans le DISCOURS PRÉLIMINAIRE de cet ouvrage, la nature, le point de départ, la marche, le but de la vraie et de la fausse philosophie, nous avons établi en même temps les conditions, les caractères, les résultats de la vraie et de la fausse méthode philosophique en général; et nous avons, ce nous semble, résolu la question de la méthode de la philosophie chrétienne en particulier.

Il ne nous reste donc que fort peu de chose à dire sur ce sujet. Ainsi nous ne ferons qu'ajouter ici quelques explications nouvelles sur la méthode qui a été constamment suivie par les philosophes chrétiens, et que nous avons voulu réhabiliter dans cet ouvrage par le raisonnement et par l'usage que nous en avons fait nous-même. En même temps nous répondrons aux objections que le rationalisme déguisé ou le semi-rationalisme vient de formuler ou plutôt de répéter contre elle, avec l'aplomb, l'outrecuidance, la déloyauté qui lui sont propres. Par là nous aurons accompli la tâche que nous nous sommes imposée dans cet écrit, celle de faire connaître dans toutes ses parties et de venger la philosophie du christianisme, qui, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, est la seule véritable philosophie.

Nous avons fait observer plusieurs fois que la philosophie chrétienne se résume tout entière et se personnifie, en quelque sorte, dans saint Thomas, comme toute la philosophie païenne, dans Platon. Cela explique pourquoi les philosophes de la RENAISSANCE, qui n'a été autre chose que la restauration du paganisme dans la philosophie, dans le droit public, dans la littérature, dans les arts et dans les mœurs, en attendant qu'elle le fût même dans la religion; cela explique, disons-nous, pourquoi ces philosophes, tout à fait païens par l'esprit, lors même qu'ils ne l'étaient pas par le cœur, ont, depuis trois siècles jusqu'à nos jours, pris constamment à partie saint Thomas, et critiqué surtout sa méthode philosophique. Car, nous le répéterons encore, saint Thomas est le philosophe par excellence, comme saint Paul est l'apôtre par excellence, et saint Augustin le théologien par excellence du christianisme. Une fois donc saint Thomas philosophe convaincu d'erreur et mis hors la loi du monde savant, c'en est fait de la philosophie chrétienne,

et la philosophie païenne se trouve tout naturellement rétablie sur ses ruines.

Nous regrettons de rencontrer en première ligne, parmi les nouveaux combattants de cette croisade antichrétienne, l'honorable M. Jourdain.

On attribue à l'excentrique moine Abailard d'avoir dit : « Pour ne pas se faire des rivaux et des ennemis, et avoir la paix avec tout le monde, dans un couvent, trois choses sont nécessaires : 1° laisser aller le monde à sa guise ; 2° faire son devoir, tant bien que mal ; et 3° dire toujours du bien de monsieur le prieur : *Sinere mundum ire quomodo vult* ; *facere officium suum taliter qualiter ; et semper bene dicere de domino priore.*

Les hommes, tant soit peu honnêtes, qu'on appelle *les modérés*, *les prudents*, *les raisonnables* du parti *semi-rationaliste*, paraissent avoir adopté ce plan de conduite. Ils voient, mais sans s'en préoccuper beaucoup, cet affreux torrent toujours croissant de doctrines impies qui menace d'engloutir dans ses flots la religion et la société ; et ils regrettent sincèrement, mais sans s'en désoler, que le monde, puisqu'il lui plaît ainsi, marche vers l'abîme : *Sinunt mundum ire quomodo vult.* Ils ne perdent jamais de vue les devoirs que leur imposent leur position sociale et leur foi ; mais ils ne mettent pas trop de zèle à les remplir, et se tiennent à une égale distance des excès du mal et des excès du bien : *Faciunt officium suum taliter qualiter.* Mais, faisant toujours, comme de raison, la grimace à Aristote, ils se gardent bien de se permettre un seul mot de critique du père prieur Descartes, et moins encore du père général Platon, dont l'esprit règne et gouverne toujours dans les écoles modernes : *Et semper bene dicunt de domino priore.* Que voulez-vous ? c'est le moyen de s'éviter des affaires et de vivre en paix avec tout le monde.

A en juger par ses écrits, on dirait que M. Jourdain se soit fait une loi de se conformer, même par sa conduite, à ces modèles du savoir-vivre, dont il partage les opinions. Dans sa PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS, il déplore les erreurs qui débordent de toute part, mais il a l'air de s'y résigner comme à une nécessité du temps. Il constate les immenses services rendus au monde par la science ancienne ; mais il n'a que des ménagements et de l'in-

dulgence pour les écarts de la science moderne. Pour lui, saint Thomas est un grand génie, mais Descartes, qui lui ressemble comme le noir au blanc, l'est aussi ; et, en admiration pour l'un, et prosterné aux pieds de l'autre, il a de l'encens toujours prêt pour les deux. Seulement, toujours bienveillant et doucereux pour Descartes, particulièrement au sujet de sa méthode, il intercale des accusations aux éloges qu'il donne à saint Thomas. Il est de notre devoir de faire justice de ces accusations, non qu'elles aient la moindre importance au sujet de LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS, mais parce que ce sont les formules stéréotypées des griefs que la philosophie païenne moderne articule depuis trois siècles contre la méthode de la philosophie chrétienne, et qu'en réfutant à cet égard M. Jourdain, nous aurons réfuté l'école entière à laquelle il appartient, et dont il est le fidèle, le candide et innocent écho.

« Quel est, dit-il d'abord, le vice le plus grand de la mé« thode scolastique ? C'est de subordonner tout au raisonnement, « et d'étouffer sous des liens artificiels le mouvement spontané « de l'intelligence et de la sensibilité... La science du vrai peut« elle être ramenée ainsi à une sorte de géométrie?..... Les « grandes pensées sortent du cœur... Le cœur a son rôle en phi« losophie... Platon est le type accompli de l'alliance d'une rai« son sévère et d'une brillante imagination. Quel a été le ré« sultat de cette prépondérance exclusive que le moyen âge « accordait en philosophie au raisonnement? Une sécheresse « extrême d'exposition qui devait elle-même produire en peu « de temps le dégoût et le discrédit des études philosophiques ; « à peine un mot qui s'adresse à l'âme, qui repose l'esprit, qui le « charme et qui l'émeuve (PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS, « vol. II, pag. 312 et 314). »

Vraiment de telles phrases, — car ce ne sont que des phrases, — ont quelque chose de surprenant dans un livre où l'on prétend faire de la science. Qui ne sait que c'est le propre de toute science, purement humaine, de *subordonner tout au raisonnement ?* Qui ne sait que même les arguments, tirés de l'expérience, ne sont que des raisonnements? Qui ne sait que, dans les sciences naturelles encore, dont le point de départ est l'observation des faits et l'analyse des corps, tout est déduction plus

ou moins heureuse, c'est-à-dire raisonnement, et qu'à plus forte raison il doit en être ainsi, par rapport aux sciences intellectuelles, dont le point de départ est l'observation des facultés de l'esprit et l'analyse des idées? Qui ne sait que la science n'est que la connaissance des causes, obtenue par le raisonnement; que savoir, c'est bien raisonner; que toute science se réduit au raisonnement et y est *subordonnée?* Ainsi, en accusant si légèrement la méthode scolastique de *subordonner tout au raisonnement*, dans un siècle qui, épris d'un fol amour pour la déesse Raison, veut tout soumettre à la raison, M. Jourdain, d'un côté, a risqué de se brouiller, en pure perte, avec le rationalisme et les rationalistes, avec l'idolâtrie et les idolâtres du jour, et, de l'autre côté, il a l'air d'ignorer également ce qu'est le raisonnement et ce qu'est la science.

En outre, le *mouvement spontané de l'intelligence et de la sensibilité* n'a rien à faire en philosophie. Ce mouvement n'est que le vague de la pensée. On ne saurait donc prendre assez de précautions pour l'éloigner, de peur qu'il ne vienne troubler l'ordre et la clarté des démonstrations; dès lors la méthode, qui *étouffe sous des liens artificiels* ce mouvement, loin de porter préjudice à la science, la rend plus fixe dans ses principes, plus libre dans ses allures, plus sûre dans ses résultats. La philosophie la moins solide, la plus fantastique et la plus voisine du fanatisme n'est que la philosophie qui associe à la stabilité des doctrines le *mouvement spontané de l'intelligence et de la sensibilité*. Afin donc d'être une science véritable, et non de la poésie et du pathos, *la science du vrai* non-seulement *peut*, mais *doit être ramenée à une sorte de géométrie*. C'est ce qu'ont fait plusieurs philosophes, et Descartes lui-même, dont la philosophie n'est qu'une véritable *géométrie* des idées, complétement étrangère à tout *mouvement spontané de l'intelligence et de la sensibilité*, et, sans en avoir la réalité, a au moins les apparences et la prétention de la rigueur, de la précision et de l'évidence géométriques.

Il en est de même de la méthode suivie par tous les philosophes, — Malebranche excepté, — de l'école cartésienne, et de Wolff en particulier, à qui la même école a su gré d'avoir fait une philosophie, *Methodo* MATHEMATICA *digesta* (sic). Il est

pénible de devoir rappeler des notions et des faits élémentaires à un historien de la philosophie !

C'est encore une phrase empruntée à la légèreté et au vide de la langue philosophique moderne, que cette affirmation : « Les grandes pensées sortent du cœur, le cœur a son « rôle en philosophie. » Les *grandes pensées ne sortent* que de l'esprit, et le *cœur*, qui joue un grand *rôle* dans l'éloquence, n'a pas place en philosophie ; il ne produit pas, il ne fait qu'accepter simplement la vérité ou l'erreur, et s'y dévouer.

Passe pour *la brillante imagination*, que notre auteur attribue à Platon; seulement le brillant de l'imagination, qui a fait la fortune de Platon écrivain, orateur, poëte, n'a pas porté bonheur à Platon philosophe. C'est là, au contraire, la cause de toutes ses erreurs et des ravages qu'elles ont produits dans l'ancien monde. S'il avait consulté son intelligence, au lieu de consulter sa fantaisie, s'il avait plus raisonné qu'*imaginé*, il ne serait point devenu le maître de toutes les erreurs, le patriarche de tous les hérétiques et l'assaisonnement de toutes les hérésies. Quant à la *raison sévère*, c'est précisément ce qui lui a fait toujours défaut. La *raison sévère* ne fut le partage que d'Aristote, parmi les philosophes anciens. Souvent expositeur et interprète heureux des vérités traditionnelles et des doctrines puisées dans les livres sacrés des Hébreux, Platon n'a jamais été un raisonneur sévère. Il ne mérite donc rien moins que l'honneur qu'on lui a fait de l'appeler « le type accompli de l'alliance d'une raison sévère et d'une brillante imagination. »

Le *moyen âge* n'a pas été seul à *accorder une prépondérance exclusive au raisonnement en philosophie*. Si c'est là un péché, il l'a commun avec l'âge moderne ; et la *sécheresse extrême d'exposition qui en est résultée* est même le caractère propre de tous les écrits des philosophes de ces derniers temps, excepté de ceux de Malebranche, qui ne sont que de la poésie, et de ceux de M. Cousin, qui ne sont que des sermons élégants bien plus qu'édifiants. Dans saint Thomas on rencontre, au moins de temps en temps, non pas des *mots* seulement, mais aussi des éclairs qui vous découvrent de nouveaux et immenses horizons du monde scientifique, et de grandes et sublimes pensées, de magnifiques rapprochements entre les vérités de raison et les vérités de foi ; et

tout cela *s'adresse à l'âme* et l'élève; *repose l'esprit*, et *le charme*, et *l'émeut*. Mais on chercherait en vain quelque chose de semblable dans les écrits de Bacon, de Descartes, de Leibnitz, de Wolff, de Kant, de Hegel. Rien n'est plus *sec*, ni plus aride, ni plus ennuyeux, ni plus capable de produire *le dégoût et le discrédit des études philosophiques*, que les œuvres de ces philosophes. En effet, personne ne les lit plus, même parmi leurs dévots, leurs admirateurs et leurs panégyristes. Est-ce donc de la justice d'adresser exclusivement à la méthode chrétienne un reproche que la philosophie païenne ancienne et moderne a mérité au suprême degré? Et d'ailleurs faut-il le répéter encore? le propre de la philosophie, c'est de *s'adresser* à l'esprit. *S'adresser à l'âme*, ce n'est que le propre de l'éloquence. La chaire de philosophie n'a rien de commun avec la chaire sacrée, et la tribune judiciaire ou politique. On ne fait pas de la philosophie comme on fait des *homélies* et des *discours*. Le rôle du philosophe, c'est de *démontrer*, de *persuader;* par conséquent, *s'adresser* à l'âme, et chercher à la toucher et à *l'émouvoir*, c'est uniquement le rôle de l'orateur.

« La méthode scolastique, poursuit M. Jourdain, a un autre « défaut capital, que saint Thomas *n'a pas non plus entièrement* « *évité*, elle ne fait pas une assez forte part à l'observation. Les « philosophes scolastiques n'observent pas, ils argumentent... « S'agit-il, par exemple, de l'étude des passions? saint Thomas « (le pauvre homme que *ce* saint Thomas!) réduit cette étude « expérimentale, s'il en fût jamais, à un certain nombre de ques- « tions, absolument comme s'il s'agissait des problèmes les plus « abstraits de la métaphysique. Et cependant, la révélation mise « à part, avons-nous une autre voie que l'observation pour ac- « quérir des notions certaines sur l'univers et sur son auteur? « N'est-ce pas en s'étudiant soi-même, en méditant les faits du « monde moral et ceux de la nature physique, que la raison peut « s'élever aux conceptions qui dépassent la portée même de « l'expérience? Il semble que cette vérité n'avait point échappé « à saint Thomas (à la bonne heure!), mais il n'y a recours *que* « rarement et *au hasard* (l'étourdi!), en la *dissimulant* (l'hypo- « crite!) sous les formes de l'argumentation syllogistique... Je « ne saurais me défendre du regret que le Docteur angélique n'a

« pas pratiqué cette maxime : « que la première étude du philo-« sophe est la créature, » et qu'il n'a pas appuyé constamment « sa philosophie sur la base de la conscience (Vol. II, pag. 317 « et 328). »

Or, pour quiconque connaît tant soit peu les scolastiques et saint Thomas, il n'y a pas un seul mot de vrai dans ce qu'on vient de lire. Décidément celui qui a écrit ces lignes n'a pu avoir lu ou n'a pu avoir compris ni saint Thomas ni les scolastiques. Car, ainsi qu'on vient de s'en convaincre, par l'exposé complet que nous avons donné, dans cet ouvrage, de leurs doctrines, les scolastiques, et saint Thomas en particulier, non-seulement *ont fait une très-large part à l'observation*, mais ils en ont constamment fait la *base* de leur philosophie.

Certainement les scolastiques *argumentent*, et n'affirment pas légèrement, et ne radotent pas, comme le font la plupart de leurs injustes censeurs ; mais, comme ils n'observent qu'en argumentant, ils n'*argumentent* qu'en *observant*, et même en commençant par l'*observation*, et en fondant sur l'observation toutes leurs argumentations.

C'est, comme on vient de le voir dans le cours de cet ouvrage, en observant comment se composent et se décomposent les corps, que saint Thomas est parvenu à établir ses profondes et importantes théories sur la *forme* et la *matière*, sur la *génération* et la *corruption*, sur l'être en *puissance* et l'être en *acte* et sur l'*essence* et la *nature* des corps, et qu'il a fondé la vraie science physique. C'est en observant l'immobilité, l'inertie de la matière, qu'il a découvert le grand principe que *le mouvement* est *la vie*, et que les êtres vivants et non vivants, animés et non animés, ne diffèrent entre eux que par la possession ou la privation du mouvement. C'est en observant les phénomènes de la végétation, de la sensibilité et de l'intelligence, qu'il est arrivé à connaître et à fixer la nature, les actes, les fonctions de l'âme végétative, de l'âme sensitive, de l'âme intellective, et les différences spécifiques qui les caractérisent.

C'est en observant que l'intellect humain opère sans faire usage d'aucun organe corporel, qu'il a conclu, à l'aide de sa puissante dialectique, que l'âme de l'homme est la seule âme subsistante, indépendamment du corps ; est la seule âme créée

immédiatement de Dieu ; est la seule âme libre, immortelle. Il a fait ainsi l'histoire véritable de l'âme, — tandis que les modernes n'en ont fait que le roman ; — il a donné au monde savant la vraie PSYCHOLOGIE.

Il est vrai que, dans la SOMME CONTRE LES GENTILS, qui est sa philosophie, aussi bien que dans sa SOMME THÉOLOGIQUE, qui est sa théologie, en traitant des êtres qui forment l'univers, saint Thomas a commencé toujours par le premier Être, le seul être par lui-même, et seul être, principe et cause de tous les êtres, par Dieu ; ce n'est qu'après avoir établi, exposé et vengé l'existence, les attributs et les perfections de l'Être incréé, qu'il descend à philosopher sur les êtres créés. Mais ce n'est là que l'ordre dans lequel il a rangé les êtres et disposé les questions à traiter. Quant au procédé qu'il emploie pour les résoudre, c'est toujours par l'étude de la matière qu'il s'élève à la connaissance de l'esprit ; c'est toujours de la *créature qu'il monte jusqu'au Créateur.*

Tout le monde sait que la *seconde partie de la seconde partie de la* SOMME, où saint Thomas a traité *des passions*, en exposant sa doctrine morale sur les vertus et sur les vices, est la partie la plus étonnante de cet immortel ouvrage, le chef-d'œuvre de l'esprit humain, que tous les philosophes, tous les moralistes et tous les légistes sérieux ne cessent de consulter et d'admirer depuis six siècles. Or, ce qui fait le mérite particulier de ce traité, c'est précisément qu'il *est une étude expérimentale s'il en fut jamais*, prenant son point de départ de l'observation des phénomènes de la partie sensitive de l'âme, de l'IRASCIBLE et du CONCUPISCIBLE ; et que, si le raisonnement le plus sévère en fait les frais, l'analyse la plus minutieuse, je dirais presque l'anatomie la plus subtile du cœur humain en est le fondement. Venir, après cela, accuser saint Thomas *d'avoir réduit l'étude des passions, étude expérimentale s'il en fut jamais, à un certain nombre de questions, absolument comme s'il s'agissait des problèmes les plus abstraits de la métaphysique*, ce n'est pas comprendre ce que l'on dit ; c'est pousser trop loin la légèreté dans l'affirmation du faux historique et de l'absurde.

S'il est une philosophie au monde qui parte toujours, non des rêves de l'imagination, mais de l'observation approfondie des

faits de la nature; s'il est une philosophie au monde qui procède, non à l'aide de conceptions arbitraires de l'esprit privé, mais sous la sauvegarde des croyances universelles de l'humanité; s'il y a une philosophie au monde qui établisse les lois générales des êtres, non sur des données gratuites, mais sur l'ensemble des phénomènes naturels bien constatés, c'est assurément la philosophie de saint Thomas; c'est pourquoi elle seule est la philosophie, elle seule est la vraie philosophie.

Enfin rien n'est plus injuste ni plus manifestement contraire à la vérité que les reproches qu'on ose faire à saint Thomas *de ne recourir que rarement et au hasard à l'observation, et en la dissimulant sous les formes de l'argumentation syllogistique;* car parmi les deux ou trois mille ARTICLES de la SOMME, par exemple, il n'y en a pas *un seul* dont la solution, en ce qu'on appelle *le corps de l'article*, ne soit fondée sur l'expérience constante des faits les plus certains, des croyances communes et des phénomènes naturels, et dont cette base ne soit indiquée et affirmée en toutes lettres. Voilà ce qui est évident pour ceux qui ont lu et compris saint Thomas.

Quant à la *conscience*, qu'on a la bonhomie de *regretter que saint Thomas n'ait pas pris constamment pour base de sa philosophie*, elle n'a rien à faire dans la question de la *Méthode philosophique.* La conscience, ainsi que le même Docteur angélique nous l'a fait remarquer plus haut (page 275), n'est pas une substance, ni un être qu'il faille *étudier;* mais c'est l'âme éclairée déjà par la science (*cum scientiâ*), qu'il faut *écouter*, lorsqu'elle nous rappelle à l'accomplissement de la loi, ou nous en reproche la violation et nous en punit par le remords. C'est donc une règle à suivre dans la pratique (*in practicis*), et non un sujet à consulter dans la spéculation (*in speculativis*). C'est un maître à qui il faut obéir pour ne pas pécher, et non une source à laquelle on doive puiser, pour philosopher. Demander la vérité philosophique à la conscience, c'est demander la lumière aux ténèbres. Car la consience est le sentiment, s'éclairant à la lumière de la vérité, et qui suppose la connaissance de la vérité, mais qui ne la donne pas, et qui, sans cette connaissance, n'est qu'une émotion aveugle, poussant l'âme à l'erreur du fanatisme et au fanatisme

de l'erreur. Saint Thomas a donc eu de bonnes raisons *pour ne pas appuyer sa philosophie sur la base de la conscience.* Par contre, il l'a toujours fidèlement suivie comme règle de conduite : car il n'a jamais menti, il n'a jamais cité *ses adversaires* à faux, il ne leur a jamais fait dire ce qu'ils n'ont pas dit, et il leur a rendu justice, s'ils ont fait du bien et s'ils ont dit du vrai. C'est ce que les consciences robustes des adversaires de saint Thomas ne font pas toujours ; mais, se laissant entraîner par la phraséologie et le jargon de l'esprit moderne, qui met en avant la conscience dans la philosophie spéculative et la méconnaît dans la philosophie pratique, ils ne sont pas aussi consciencieux où il faut l'être, qu'ils affectent de l'être là où rien ne leur demande qu'ils le soient.

§ 145. *La méthode solastique, solennellement vengée par M. Jourdain, par rapport à son importance et à sa nécessité. — Contradictions palpables dans lesquelles est tombé cet auteur sur le même sujet. — Preuves qu'il n'y a pas un mot de vrai et d'exact dans les éloges qu'il a adressés à Bacon, à Descartes et à d'autres philosophes modernes, touchant la méthode. — Par les travaux de ces philosophes, sur la même matière, on n'a découvert aucune vérité, et la porte a été ouverte à toutes les erreurs.*

Mais voici M. Jourdain vengeant lui-même la méthode scolastique de l'injustice de ses propres attaques : « L'argumentation « scolastique, dit-il, a été cette méthode. Ses formes nettes et « rigoureuses, son *aridité* même, ont servi à calmer le désordre « involontaire des intelligences. Elle a aidé la théologie catho- « lique à frayer sa route entre les hérésies manichéenne et gnos- « tique, le panthéisme oriental, le mahométisme et les mons- « trueuses rêveries des Catares et des Albigeois. Supposez, au « contraire, une méthode moins austère, plus élégante, plus « relâchée, la confusion des doctrines aurait continué ; à la fa- « veur de l'obscurité dans les idées et de l'indécision dans le « langage, les erreurs se seraient perpétuées ; tout serait resté « plus incertain dans les convictions et dans les caractères ; la « société chrétienne ne se serait jamais solidement assise, et les « merveilleuses créations que la foi à des dogmes *rigoureuse-*

« *ment définis* pouvait seule enfanter, n'auraient pas ravi l'admi-« ration du monde (pag. 308). »

Il est vrai que le même auteur a dit aussi : « Avec les circons-« tances que nous venons de rappeler, l'utilité de la méthode « syllogistique devait en partie s'évanouir (*Ibid.*). » Mais ce n'est que pour ménager la susceptibilité de l'orgueil de nos savants. Au moyen âge, toute l'Europe était catholique ; aujourd'hui l'hérésie se trouve en avoir conquis la moitié, et est bien près d'en envahir l'autre moitié. L'esprit d'erreur a pénétré partout, et, après avoir fait un nombre, inconnu aux siècles passés, d'apostats de la religion révélée, il vient de faire un nombre presque égal d'apostats même de la religion qu'on appelle *naturelle*, et, loin d'*avoir disparu, les circonstances qui rendaient utile la méthode syllogistique* ont, au contraire, empiré au suprême degré. Par conséquent, *l'utilité de cette méthode,* on dirait plutôt la nécessité, est plus manifeste. En présence donc de tels faits, qui frappent l'esprit, aussi bien qu'ils navrent le cœur de tous les vrais amis de la science et de la vérité, M. Jourdain n'a pas pu dire sérieusement que *les circonstances qui avaient rendu la méthode scolastique si nécessaire et si précieuse se sont évanouies, et son utilité avec elles*. Aussi s'est-il hâté de rétracter ces paroles. Lisez plutôt : « Cependant, même de nos jours, cette méthode con-« serve encore assez d'importance pour n'être pas entièrement né-« gligée. N'avons-nous pas, même au siècle où nous vivons, bien « des idées flottantes à fixer, des erreurs à corriger, des sophis-« mes à résoudre ? Les doctrines sociales sont-elles si bien enra-« cinées dans les esprits qu'il soit désormais superflu de prétendre « les confirmer ? Une plainte retentit de tous côtés ; on signale « comme un des traits et un des malheurs de notre temps le « désordre et l'incohérence des opinions. Je n'ai pas la naïveté « de croire (le ciel vous en préserve !) que la méthode scolasti-« que nous donnerait ce qui nous manque sous ce rapport. Me « trompé-je toutefois en estimant que la manière un *peu lâche* « de penser et de parler sur toute matière a pu contribuer au « vague des idées et à la mollesse des convictions ; que nous cor-« rigerions une partie du mal si nous pratiquions davantage *cette* « *méthode*, qui ne sacrifie pas la pensée et la vérité aux ornements « du langage, qui veut des *notions précises* et des *termes* bien

« *définis*, qui *écarte sans pitié* ce *qui est superflu*, *obscur* et *va-*
« *gue*, et qui, rapprochant les idées dans un ordre invariable,
« sans intermédiaire inutile, nous accoutume, que dis-je? nous
« *oblige* à saisir leurs caractères vrais et leurs rapports légi-
« times (page 209)? »

Or, si nous savons lire, tout ceci peut se résumer dans ce peu de mots : « La méthode scolastique, très-utile au moyen âge, est aujourd'hui d'une nécessité urgente, pour sauver les débris et reconstituer l'édifice de la vérité. Ç'a été un grand malheur que de l'avoir mise de côté, pour suivre celle de Descartes, qui a tout perdu. Le lecteur intelligent doit s'être aperçu que ce n'est pas sérieusement que nous avons critiqué celle-là, et exalté celle-ci. Qui lit bien, corrige bien. »

M. Jourdain a encore ajouté cette belle page : « Indépendam-
« ment de cet avantage, l'argumentation scolastique est éminem-
« ment propice au développement de certaines qualités de l'es-
« prit que nos pères estimaient être du plus haut prix, et qu'une
« éducation bien réglée ne saurait négliger. Il est impossible de
« s'être habitué à dégager la vérité des artifices du langage, à la
« voir face à face, à coordonner ses idées et à en suivre l'enchaî-
« nement, sans que l'esprit y gagne en exactitude, en pénétra-
« tion, en agilité. Quel autre exercice pourrait remplacer cette
« puissante gymnastique intellectuelle, et donner les mêmes ré-
« sultats? Sous ce rapport, l'argumentation syllogistique est
« d'une merveilleuse utilité pour l'enseignement.

« Je sais que, malgré les recommandations réitérées, aujour-
« d'hui tombées en désuétude, cet exercice est abandonné dans
« la plupart des établissements de l'État; mais je sais aussi qu'il
« continue d'être pratiqué dans les séminaires. Le pouvoir ecclé-
« siastique n'a pas voulu renoncer à ce moyen traditionnel d'a-
« guerrir les jeunes lévites à la lutte contre l'erreur, et de favo-
« riser en eux l'éveil des facultés qui, à défaut d'une imagination
« riche, leur seront des plus précieuses, même en dehors de
« l'exercice du saint ministère... Le fond ni la forme de la
« théologie n'ayant varié depuis saint Thomas, l'éloge doit
« remonter au Docteur angélique et à la scolastique tout entière
« (pag. 311). »

Voilà donc une apologie très-brillante et très-complète de la

méthode scolastique. Nous devons d'autant plus savoir gré à M. Jourdain d'avoir fait cette amende honorable de ses critiques contre l'ancienne méthode, que de pareilles conversions ne sont pas fréquentes dans l'école à laquelle il appartient, et que, par des aveux si formels, si explicites et si éclatants, il aurait pu compromettre le couronnement de son livre, et il a bravé le danger de passer pour un rétrograde, pour un scolastique, pour un traditionnaliste, voire même pour un jésuite.

Mais ne craignons rien pour notre courageux antagoniste. Il n'a pas brûlé, pour cela, ses vaisseaux, et n'a pas rompu tout à fait avec le cartésianisme, qui pouvait lui faire un mauvais parti; car, s'étant repenti d'avance de son repentir, il avait tracé ces étranges lignes :

« Lorsque Bacon et Descartes eurent signalé la *mauvaise di-*
« *rection des études scientifiques* comme la principale cause des
« mécomptes éprouvés par les savants; lorsqu'ils eurent placé la
« puissance de l'art au-dessus même de la puissance du génie,
« tous leurs disciples, sur les pas de ces *illustres chefs*, mirent
« leur soin à distinguer les voies les plus sûres qui pouvaient
« conduire l'intelligence à la connaissance du vrai... C'est ainsi que
« Malebranche fut amené à écrire la *Recherche de la vérité;* Locke,
« Spinosa, Leibnitz, des *règles pour la direction de l'esprit;*
« Kant, la *Critique de la raison pure*... L'importance de la mé-
« thode *n'a jamais été comprise avant Bacon et Descartes,* et un
« de leurs principaux titres de gloire est précisément de l'avoir
« mieux définie (PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS, IIe vol.,
« p. 303). »

Mais n'est-ce pas affirmer, poliment, si l'on veut, mais nettement : Qu'avant que Bacon et Descartes se fussent donné la peine de naître, l'Europe en était à peu près à l'état sauvage, en fait de science et de philosophie? Heureusement il n'y a pas un mot de vrai dans ces allégations si tranchantes.

Commençons par mettre hors de cause Bacon, qui, féroce ministre d'un souverain plus féroce encore, la nouvelle Jézabel, Élisabeth d'Angleterre, n'était rien moins que philosophe, et dont le *Novum organum scientiarum*, où il a développé sa prétendue méthode philosophique, livre aussi barbare par la forme que plat par le fond, est ce qui, dans les temps modernes, a été

produit de plus grossier, de plus *inorganique* et de plus *désorganisé* en philosophie (1). Or, quant à ce réformateur si vanté *de la méthode des études,* il n'est aujourd'hui douteux pour personne que *le titre principal de sa...* honte n'ait été que d'avoir matérialisé la science, d'avoir enfanté Hobbes, Locke, Hume, Collins, Woulston, que Condillac et Voltaire ont importés en France, et d'être le patriarche du matérialisme et de l'athéisme modernes. Il est vrai que, de par le code philosophique octroyé par le sophiste de Ferney, il était de rigueur, au dernier siècle, d'avoir donné au moins neuf coups d'encensoir à Bacon, six à Locke et trois à Descartes, pour obtenir le brevet de philosophe, et que cette mode dure encore en France, où cependant rien n'est plus éphémère ni plus changeant que la mode. Mais ce n'est pas une raison pour que des auteurs sérieux continuent à encenser Bacon, à le présenter à l'adoration des savants, et que ceux-ci se prosternent à ses *pieds,* comme devant une divinité philosophique.

Il reste donc à voir si Descartes a des titres plus légitimes aux mêmes hommages. Or, si nous ne nous trompons pas, le seizième siècle,— pour ne pas remonter plus haut, — qui a précédé l'apparition de Descartes sur l'horizon scientifique, avait produit déjà en Italie, en Espagne, en France, les Bellarmin, les Suarez, les Melchior Cano, les Salmeron, les Lainez, les Canisius, les cardinal de Lorraine et cette pléiade de philosophes, de théologiens, de canonistes, de jurisconsultes célèbres, qui ont brillé d'une si vive lumière au grand concile de Trente, et qui brillent encore dans ce qui reste d'écoles catholiques. *La direction des études scientifiques* de ce siècle n'était donc pas *mauvaise,* et l'on ne peut citer un seul *savant* qui se soit plaint d'y avoir *éprouvé des mécomptes.* M. Jourdain lui-même a dit naïvement à ce même endroit : « Il ne faudrait pas conclure de là que tout, « avant Bacon et Descartes, n'était que confusion et désordre « dans les ouvrages et dans les recherches des philosophes. » Il est donc faux qu'on ait eu besoin alors que quelqu'un vînt *si-*

---

(1) Ceux qui trouveront ce portrait par trop chargé n'ont qu'à consulter l'intéressant ouvrage intitulé : BACON, par le comte Joseph de Maistre ; ils y verront que nous n'avons peint ici que d'après nature Bacon et sa méthode.

gnaler la mauvaise direction des études scientifiques, comme la principale cause des mécomptes éprouvés par les savants.

Dans le siècle même de Descartes, ce besoin était encore moins senti. Les Pascal, les Bossuet, les Bourdaloue, les Huet, les Racine, les Arnaud, les Nicole et tous les grands hommes, leurs contemporains, ne s'étaient certainement pas formés d'après la méthode cartésienne, qui ne faisait que de paraître, mais d'après l'ancienne *direction des études scientifiques;* et, loin d'y avoir *éprouvé des mécomptes,* ils lui durent le développement de leur génie et cette puissance de dialectique, cette solidité de doctrine, ces trésors de science, qui font le vrai mérite de leurs ouvrages et qui leur ont assuré l'immortalité. C'est pour avoir suivi l'ancienne *direction,* et pour avoir fait, avec son secours, de fortes études (qu'on n'a plus faites depuis), que l'auteur du DISCOURS SUR L'HISTOIRE UNIVERSELLE, de l'HISTOIRE DES VARIATIONS et des AVERTISSEMENTS AUX PROTESTANTS, est devenu le marteau des hérétiques; que l'auteur de la DÉMONSTRATION ÉVANGÉLIQUE a renversé tous les fondements de l'incrédulité, et que Bourdaloue, la plus grande gloire de la chaire chrétienne, a mérité le nom de *prédicateur des rois et de roi des prédicateurs.* N'est-ce donc pas mentir à l'histoire et outrager gratuitement toute une grande époque, que d'affirmer que *l'importance de la méthode scientifique,* qui avait été si bien sentie et pratiquée avant et sans Bacon et Descartes, *n'avait* JAMAIS *été comprise avant Bacon et Descartes?*

Il est vrai que, dès l'instant où, dans le paroxysme d'un orgueil que rien n'autorisait, Descartes se déclara l'envoyé du ciel pour donner au genre humain une philosophie, *philosophiam humano generi daturus,* prévalut dans les écoles l'opinion, dont M. Jourdain vient de se faire l'interprète, *qu'avant Descartes, le genre humain n'avait* JAMAIS *eu de vraie philosophie,* et que, n'ayant jamais connu la vérité, il était toujours resté dans la barbarie. Il est vrai que, dès cet instant, *les disciples de cet illustre chef,* ou les héritiers de son ignorance, de sa légèreté et de sa présomption, *mirent leur soin à distinguer les voies les plus sûres qui peuvent conduire l'intelligence* de ce pauvre genre humain *à la connaissance du vrai,* que, comme on le sait, dix-huit siècles d'enseignement chrétien n'avaient pu lui donner. Il est

vrai que *c'est ainsi que Malebranche fut amené à écrire la* RECHERCHE DE LA VÉRITÉ; *Leibnitz*, *Locke* et *Spinosa* (de sainte mémoire!) les *Règles pour la direction de l'esprit,* et *Kant* LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. Mais n'est-ce pas un fait incontestable aussi que c'est précisément du même instant que datent, 1° LA DIMINUTION DE TOUTES LES VÉRITÉS PARMI LES ENFANTS DES HOMMES : *Quoniam diminutæ sunt veritates a filiis hominum;* 2° la *grande guerre que,* comme le génie de Bossuet l'avait pressenti, *on commença à faire à l'Église, sous le nom,* c'est-à-dire *en suivant la méthode de la philosophie cartésienne;* 3° la perte, pour l'humanité, *des voies sûres qui peuvent conduire l'intelligence à la connaissance du vrai;* et 4° ce lamentable symptôme des esprits égarés, qui, en poursuivant toujours la vérité, ont toujours ignoré même le chemin de la vérité : semblables à ces âmes corrompues dont parle l'Écriture, qui, criant toujours : « La paix! la paix ! » loin d'en atteindre la réalité, n'en ont pas même connu la vraie voie : *Pax! pax! et non erat pax, et viam pacis non cognoverunt?* N'est-ce pas un fait incontestable que *les disciples des illustres chefs Bacon et Descartes, par les voies les plus sûres qu'ils ont mis leur soin à distinguer,* loin *d'avoir* conduit *l'intelligence* des autres, n'ont pas su conduire leur propre intelligence *à la connaissance du vrai?* Car, par sa *Recherche de la vérité,* Malebranche n'a abouti qu'à la folie; par leurs *règles pour la direction de l'esprit,* Leibnitz n'a atteint que l'idéalisme, Locke le matérialisme, Spinosa le panthéisme; et, par sa *Critique de la raison pure,* Kant n'a enfanté que le scepticisme. N'est-ce pas un fait incontestable que, dès ce même instant, la philosophie véritable, loin d'avoir fait un seul pas en avant, n'a fait que reculer; loin d'avoir fait de nouvelles conquêtes dans la *connaissance du vrai,* n'a pas même su conserver les vérités dont le christianisme l'avait mise en possession, et que le cartésianisme, loin d'avoir commencé une époque de progrès, n'a été que le signal de cette décadence, de cette mort de toute philosophie, que tous les bons esprits, toutes les âmes honnêtes, y compris les chefs du semi-rationalisme, dont nous avons rapporté les témoignages dans la Tradition (§ 32), y compris l'Université, dont notre lecteur a entendu les gémissements (*Discours prélim.*), et y compris M. Jourdain lui-même,

dont on vient de lire ici les mélancoliques aveux, ont unanimement déplorée? N'est-ce pas un fait incontestable, enfin, que, comme nous l'avons si souvent constaté, la philosophie *réformée* du dix-septième siècle n'a été que la triste préface de la philosophie *incrédule* du dix-huitième siècle, et de la philosophie sceptique du nôtre? Comment peut-on donc avoir le courage, en présence de pareils faits, reconnus et avérés par tout le monde, de venir nous parler de Bacon et Descartes, comme ayant, les *premiers*, *compris* ce que personne au monde n'avait *jamais compris* avant eux, *l'importance de la méthode?* Et comment peut-on avoir le courage de venir nous parler des *disciples de ces illustres chefs*, comme ayant *distingué les voies les plus sûres* qui *peuvent conduire l'intelligence à la connaissance du vrai?* Mon Dieu! quand donc finira-t-elle, cette époque d'aveuglement, d'effronterie, de mensonge, où l'on ne voit pas ce qui frappe le plus les yeux; où l'on appelle le noir blanc et blanc le noir; où, à l'aide de mots ronflants, on s'obstine à tromper les simples, à les forcer de s'incliner devant la sottise, d'encenser l'erreur et d'adorer le néant? Voilà comment, même aujourd'hui, on fait de la philosophie et comment on écrit l'histoire!

§ 146. ***Continuation du même sujet. La vraie méthode en philosophie et en théologie se trouvant dans le droit chemin de la vérité, les scolastiques ne devaient pas s'occuper de trouver de nouvelles méthodes. — Cette étude n'est devenue nécessaire que depuis qu'à l'exemple de la fausse méthode, introduite par Luther en théologie, Descartes créa une fausse méthode en philosophie. — La langue des sciences est et doit être toujours inaccessible au peuple. — La scolastique n'est pas tombée à cause des vices de sa méthode, mais à cause de la vérité de ses doctrines, qui incommodait toutes les erreurs.***

Quant aux travaux des scolastiques sur le même sujet, voici encore les remarques que nous croyons nécessaire de faire.

De même qu'on ne peut tirer qu'une seule ligne droite entre deux points, et qu'on ne peut faire qu'un seul chemin direct entre deux lieux; de même il ne peut exister qu'une seule vraie et légitime méthode entre l'esprit humain et la vérité scientifique; et, comme nous l'avons établi dans le DISCOURS PRÉLIMINAIRE de cet ouvrage, cette méthode ne consiste qu'à prendre les vérités traditionnelles, les croyances universelles pour point

de départ de la science, ou qu'à commencer par croire afin d'arriver à comprendre, et qu'à faire de la foi la base du savoir. Car, ainsi qu'il est dit dans le Livre qui ne trompe jamais : « L'intelligence de la vérité n'est que le prix de la croyance à la vérité ; on ne peut comprendre que ce qu'on croit ; savoir, c'est croire (1), et celui qui ne croit rien ne sait rien et ne saura jamais rien : *Nisi credideritis, non intelligetis.* »

En effet, comme le théologien qui ne commence pas par croire ce qui a été cru toujours et partout par toute l'Église, n'arrive jamais à la connaissance scientifique des vérités chrétiennes, et ne fera que de la théologie de mauvais aloi, de la théologie protestante, de la théologie du doute : ainsi le philosophe qui ne commence pas par croire, d'une foi *naturelle* et *humaine*, ce qui a été cru toujours et partout par toute l'humanité, n'arrivera jamais à la connaissance scientifique des vérités naturelles, ne fera que de la fausse philosophie, de la philosophie incrédule, de la philosophie de négation.

C'est pourquoi les philosophes chrétiens, saint Denis, saint Augustin, saint Thomas à leur tête, ont toujours commencé par admettre, sur la foi de l'enseignement extérieur, traditionnel, social, qui se trouve dans toute société humaine, comme des choses certaines, l'existence du Dieu créateur et providence de l'univers ; la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'âme ; la distinction des substances créées de la substance incréée ; la réalité de la matière et la vérité des corps ; et, enfin, la compétence de la raison pour juger les choses spirituelles, et des sens pour juger les choses corporelles, puisque la raison et les sens ne sont que les moyens naturels que Dieu, auteur de l'homme, et qui ne peut avoir voulu tromper l'homme, a donné à l'homme pour discerner et saisir la vérité, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre sensible.

Ce sont là des vérités essentielles, primordiales, qui, indépendamment de toute révélation surnaturelle, précèdent la rai-

---

(1) Nous n'avons pas besoin d'avertir qu'il ne s'agit pas ici de la foi théologique aux vérités révélées, mais de toute foi, même humaine, aux vérités naturelles, à laquelle a fait allusion M. de Lamartine, lorsqu'il a répété, lui aussi, cette même parole, que *savoir, c'est croire.*

son, puisqu'elles sont la base de la raison, constituent le titre de la légitimité de la raison et forment la raison ; ce sont des vérités dont il n'est permis à personne de douter un seul instant, même *méthodiquement*, sous peine d'être obligé à s'arrêter dès le premier pas dans la voie de la science, et à ne croire, à ne comprendre jamais rien. Les philosophes chrétiens se gardaient donc bien de les révoquer en doute ; ils commençaient par les admettre d'une foi complète et inébranlable ; puis ils tâchaient de s'en rendre compte, de les développer, de les affermir, de les défendre, de les appliquer. C'était leur MÉTHODE ; et ils n'en ont jamais voulu connaître d'autre.

« Il se peut, dit M. Jourdain, que le savant ne se rende pas « compte des procédés qu'il emploie, et cette situation, avant le « dix-septième siècle, était certainement générale ; mais, pour ne « pas s'être expliqué par avance à lui-même le but qu'il poursuit « et les moyens de l'atteindre, il n'en marche pas moins vers ce but « régulièrement : comme les orateurs pratiquent les règles de « l'éloquence sans les connaître et sans y réfléchir. » Rien n'est plus vrai.

Ainsi donc, *avant le dix-septième siècle*, ces bêtes de scolastiques, *servum pecus*, comme on les appelle, *employaient des procédés, avaient un but* arrêté vers lequel ils marchaient TRÈS-RÉGULIÈREMENT, et cette situation leur était commune, parce qu'elle *était certainement générale.* Ainsi donc, avant *Bacon et Descartes et les écoliers de ces illustres chefs*, les scolastiques possédaient la *définition* de la méthode, puisqu'ils la connaissaient très-bien ; car avoir la notion exacte de la chose, c'est en posséder la définition : et ils savaient distinguer les *voies sûres de conduire l'intelligence à la connaissance du vrai*, puisqu'ils avaient atteint le vrai dans toute sa plénitude. Ainsi donc *Bacon et Descartes*, *et tous les écoliers de ces illustres chefs*, seraient tous morts au berceau, ou ne se seraient jamais occupés de méthode ni de *distinctions des voies sûres du vrai*, qu'une méthode bien *définie*, une voie *sûre pour conduire l'intelligence à la connaissance du vrai*, n'en auraient pas moins existé, et que la science n'y aurait rien perdu.

Il est vrai que les philosophes chrétiens *qui ont précédé Bacon et Descartes ne se rendaient pas compte des procédés qu'ils em-*

ployaient, et qu'ils marchaient vers le but *sans se l'être expliqué d'avance à eux-mêmes : comme les orateurs pratiquent les règles de l'éloquence sans les connaître et sans y réfléchir.* Mais c'était bien naturel. Lorsqu'un chemin, droit, facile et *sûr*, existe déjà entre deux lieux, et que tout le monde le connaît et peut en profiter ; tout le monde en profite *sans y réfléchir,* et personne ne se préoccupe de la pensée d'en tracer un nouveau. C'était la *situation générale* des esprits *avant le dix-septième siècle.* On connaissait la voie droite, facile, sûre de la science, et l'on y marchait naturellement, sans y faire la moindre attention. Voilà pourquoi, *avant le dix-septième siècle,* on ne s'est pas creusé le cerveau pour trouver une nouvelle méthode scientifique et pour la *bien définir,* et pourquoi on n'attachait pas la moindre *importance* à de pareilles recherches.

La pensée de trouver ou de construire un chemin nouveau d'un lieu à un autre ne vient à l'esprit que lorsqu'il n'existe pas de chemin entre ces deux lieux, ou que, par une raison quelconque, l'on ne veut plus de l'ancien ou qu'on ne peut plus s'en servir. C'est ce qui est arrivé au dix-septième siècle. Sous l'influence du principe établi par Luther en théologie : QU'IL FAUT SE DÉFIER DES CROYANCES COMMUNES DE L'ÉGLISE, ET NE TENIR COMME VÉRITÉ RÉVÉLÉE QUE CE QUI A CHACUN PARAIT VRAIMENT RÉVÉLÉ, EN LISANT LA BIBLE ; les savants de la Renaissance avaient fini par admettre, en philosophie, le principe : QU'IL FAUT SE DÉFIER DES CROYANCES COMMUNES DE L'HUMANITÉ, ET NE TENIR COMME VÉRITÉ NATURELLE QUE CE QUI A CHACUN PARAÎT UNE VÉRITÉ NATURELLE, EN CONSULTANT SES PROPRES ÉVIDENCES. Dès ce moment, l'ancienne voie de la foi aux croyances universelles, pour arriver à la science particulière, ayant été méconnue, abandonnée, comme trompeuse et impraticable ; on a dû nécessairement penser à trouver de nouvelles *voies pour conduire l'intelligence à la connaissance du vrai.* De là la démangeaison qui s'empara de tous les esprits légers de l'époque, de créer des méthodes nouvelles, de bien définir la méthode, et d'y attacher une importance toute particulière. Ainsi donc cet empressement, qu'on a la simplicité de présenter comme le signal d'un progrès, n'a été au fond que le signal d'un mouvement rétrograde dans la science, n'a été que le résultat de l'aveuglement volontaire dans

lequel on s'était placé, par rapport à la vérité scientifique et à la vraie méthode, ou la vraie voie d'y arriver; et on n'a attaché de l'importance à l'étude de ces méthodes, qui, toujours faites, demeurent toujours à faire, que par la même raison par laquelle, dans une contrée où tout le monde est presbyte ou myope, on attache une grande importance à la fabrication des lunettes: tandis que, dans un pays où l'on a la vue saine et parfaite, on ne s'en préoccupe pas le moins du monde. Voilà la vérité vraie, touchant l'histoire de la méthode chez les anciens et chez les modernes.

Dans son résumé des causes qui ont amené la chute de la méthode scolastique, M. Jourdain a été plus surprenant encore; car voici en quels termes il s'est exprimé sur ce point, toujours au nom et pour la satisfaction de l'école dont il s'est fait l'organe :

« Le jour, facile à prévoir, des siècles d'Albert le Grand et de « saint Thomas, où le divorce eut été consommé entre la langue « du peuple et la langue de l'école, l'école fut jugée et son dis« crédit commença. L'abus du syllogisme entraîna d'abord un « langage particulier, à l'usage de la philosophie scolastique, et « plus tard la ruine de cette philosophie. La chute fut si pro« fonde, que tout le génie de saint Thomas put à peine préser« ver sa gloire, et que ses disciples ne se sont jamais relevés « de l'arrêt porté contre eux par les *écrivains de la Renais« sance.* »

Ainsi donc, pour M. Jourdain, la méthode de la philosophie chrétienne aurait bien mérité l'ostracisme des écoles auquel la Renaissance l'a condamnée. Mais ce jugement est en contradiction flagrante avec les faits les plus certains, et qu'il n'est pas permis d'ignorer à quiconque sait lire.

La langue des sciences n'a rien à faire avec la *langue du peuple*, et un divorce complet entre ces deux langues a toujours existé et existera toujours, tant que la science sera la science et que le peuple sera le peuple; car le peuple ne fera jamais de la science, et la science véritable, la science comme on l'a toujours conçue et définie (*Discours préliminaire*), sera toujours inaccessible au peuple, ne parlera jamais la *langue* du peuple, et le peuple n'entendra jamais la langue de la science. En effet, après

que Malebranche, Locke et Kant eurent introduit la mode de philosopher dans *la langue de leur pays*, est-ce qu'en France, en Angleterre, en Allemagne, la langue philosophique est devenue plus intelligible pour le peuple, et le peuple a-t-il compris quelque chose à la philosophie? Si c'était une faute, pour une science, de parler une langue complétement différente de celle du peuple, et si cette faute devait en amener la condamnation, le discrédit et la ruine, c'en serait fait de toutes les sciences.

Toute science a sa propre langue. La philosophie a la sienne, comme la théologie, les mathématiques, la physique, la médecine et la chimie ont la leur; et, quels que soient les mots dont elle se compose, la langue de chaque science n'est comprise que par ceux qui en ont fait le sujet d'une étude particulière; le vulgaire y demeure toujours et complétement étranger. Dire donc que la philosophie scolastique ne doit sa *condamnation*, son *discrédit* et sa ruine qu'au langage particulier qu'*elle avait introduit*, et au *divorce complet qu'elle avait établi entre la langue du peuple et la langue de l'école*, c'est ce qu'on appelle « parler sans savoir ce qu'on dit. »

La vraie faute de la philosophie scolastique, faut-il l'apprendre à un auteur sérieux? la vraie faute de la philosophie scolastique, qui l'a fait *si profondément tomber que tout le génie de saint Thomas a pu à peine préserver sa gloire, et que ses disciples ne se sont jamais relevés de l'arrêt porté contre eux par les écrivains de la Renaissance;* la vraie faute de la philosophie scolastique n'a pas été dans la singularité et l'incompréhensibilité prétendues de *sa langue,* mais dans la vérité et l'importance de ses doctrines. C'est que cette philosophie, toute chrétienne, se présentait comme un obstacle redoutable aux restaurateurs fanatiques de la philosophie et de la littérature païennes de la *Renaissance.* C'est que cette philosophie, essentiellement et éminemment catholique, et, comme l'a reconnu M. Jourdain lui-même, vrai fléau de toutes les hérésies, se dressait comme un horrible cauchemar, sur le chemin des chefs de la réforme protestante. De là leur rage à la maudire, à la conjurer par des blasphèmes, plutôt qu'à la combattre par des raisons. Qui ne connaît les imprécations, les anathèmes, les sarcasmes, les injures, les plaisanteries obscènes de Luther contre saint Thomas, et ce cri, aussi stu-

pide que désespéré, sorti de sa bouche : « Thomas abattu, c'est pour moi l'Église renversée : *Tolle Thomam, et Ecclesiam dissipabo !*» Voilà les sources où se sont inspirés les prôneurs du classicisme païen du seizième siècle ; voilà des fureurs dont de prétendus catholiques se firent alors les complices et les échos, dans leur croisade contre la philosophie chrétienne, et contre saint Thomas qui en est la grande personnification et la gloire ; et voilà ce qui a valu à la philosophie scolastique l'arrêt *que les écrivains de la Renaissance ont porté contre elle, et dont ses disciples ne se sont jamais relevés.* Bacon, Descartes, Locke et Kant n'ont-ils pas parlé la langue la plus inintelligible, non-seulement pour le *peuple,* mais aussi pour les savants, pour leurs propres disciples et très-probablement pour eux-mêmes? Leurs écrits ne sont-ils pas, nous le répétons, ce que la philosophie moderne a enfanté de plus vague, de plus inexact, de plus obscur, de plus lourd et de plus barbare, par rapport à la méthode, au langage et à la forme? Cependant, loin qu'un *arrêt ait été porté* contre eux, on n'a pas cessé, depuis leur apparition, on ne cesse pas encore de les louer et de les imposer plutôt que de les proposer à l'admiration du monde savant, comme les livres classiques, touchant la méthode scientifique, et les manuels les *plus sûrs* du savoir? Et pourquoi? si ce n'est parce que ces écrits renferment les germes, plus ou moins développés, de toutes les erreurs, de toutes les hérésies, et qu'en les prenant pour guides, on ne peut manquer le but que la science moderne, cette « vaste conspiration contre la vérité (DE MAISTRE) », veut atteindre : la substitution d'une religion philosophique à l'aide d'une philosophie irréligieuse, c'est-à-dire la substitution de la raison à la foi, de l'homme à Dieu, et la destruction de toute religion et de toute vérité. Oh ! si la philosophie scolastique avait eu le malheur de favoriser, même de loin, ces horribles projets, ces tendances ténébreuses de la science moderne, nul doute qu'on ne lui eût beaucoup pardonné ; nul doute qu'on n'en eût même trouvé la méthode admirable, la *langue* sublime ; nul doute qu'on n'eût placé saint Thomas au premier rang parmi les philosophes. Ainsi donc l'*abus du syllogisme*, le *divorce complet entre la langue scolastique et la langue du peuple,* la *sécheresse* des doctrines, l'*abstraction* de ses principes, l'*oubli de la conscience* dans la recherche du vrai, l'*obscu-*

rité des formes, ne sont que les prétextes; quant aux vraies raisons de la haine, de la persécution des trois derniers siècles contre la scolastique, elles se trouvent dans son orthodoxie, son cachet tout chrétien et catholique, et sa spécialité d'être la seule philosophie sachant concilier la raison et la foi, la vérité de la science et la science de la vérité. Voilà l'*histoire véritable* de nos *temps* vraiment *fabuleux*, touchant la philosophie.

§ 147. *Autres incroyables reproches que, par l'organe de M. Jourdain, le semi-rationalisme a osé faire à la scolastique. — On les réfute mot pour mot. — La réforme philosophique de Descartes n'était pas plus nécessaire que la réforme théologique de Luther. — Funestes résultats de cette double réforme, prouvés par les faits.*

Ce n'est donc que dans un moment de distraction et d'oubli de lui-même, que l'honorable M. Jourdain a pu écrire aussi ces étranges lignes sur Descartes en particulier : « Osons le dire (1), « Descartes n'a été que l'instrument de la réforme *la plus néces-* « *saire,* lorsqu'il est venu substituer à cet *amas de formules,* de « formes techniques et de règles artificielles, *une méthode plus* « *dégagée, plus simple, moins aride,* dont le premier précepte « était de se mettre en présence de la vérité et de l'observer. » (*Ibid.*) Voilà donc Descartes canonisé par cet auteur, et proposé comme ayant des titres incontestables à ce qu'on le regarde et l'honore comme le plus habile réformateur et le plus insigne bienfaiteur du genre humain, au point de vue de la science et de la philosophie. Mais ce ne sont là que des affirmations, empruntées textuellement à M. Cousin, et répétées trop légèrement par ses écoliers. Ce ne sont que des affirmations qu'un fanatisme aveugle, la mauvaise foi et l'hypocrisie, seuls, ont pu inspirer à ceux qui les ont formulées la première fois. Ce ne sont que des affirmations que l'historien lui-même de *la philosophie de saint Thomas* a réfutées d'avance : car on vient de l'entendre nous dire que la méthode scolastique a été ce qu'elle devait être dans un temps où la vérité catholique était en butte aux attaques multi-

(1) Vous avez raison : il faut être bien *osé* pour dire ce que vous allez dire.

pliées de l'hérésie; que le propre de cette méthode est la précision des idées, la méthode des principes, la sévérité de la démonstration, et qu'enfin la méthode scolastique est très-apte à affermir la raison, à aiguiser l'esprit et à l'aider à pénétrer les plus abstruses vérités. De par M. Jourdain, écrivant la 209e page de son deuxième volume, ce que le même M. Jourdain affirme ici est donc faux : *Que la méthode* scolastique n'était qu'*un amas de formules bizarres, de termes techniques, de règles artificielles, demandant nécessairement une réforme.*

Dans la première section de la *Philosophie chrétienne,* où nous avons donné la *nomenclature des idées* de la scolastique, telle qu'elle se trouve dans saint Thomas (vol. I, pag. 239 et suiv.), on en a pu connaître toutes les *formules* et leur portée, tous les *termes techniques* et leur signification, toutes les *règles* et l'usage qu'on en faisait; et on a pu en admirer la simplicité, la clarté, la précision et l'importance. Les *Barbara, Celarent, Baralipton,* etc., et d'autres formules semblables, n'avaient été introduites et suivies que par quelques pédants. Car la philosophie a eu et a encore ses pédants, aussi bien que la grammaire, et même d'une plus triste espèce; mais, dans les écrits des princes, des grands maîtres de la science catholique, tels que saint Thomas, Bellarmin, Suarez, on n'en trouve pas la moindre trace. Dans tous les cas, au temps où Descartes parut, il n'en était presque plus question ; et, dépouillé du jargon dont quelques ineptes sophistes avaient voulu l'affubler, la scolastique avait repris le langage, les allures, le sérieux que lui avait donné le Docteur angélique, et, qu'en les adoptant, l'Église avait en quelque sorte consacrés. Rien n'est donc plus faux que la supposition qu'à l'époque dont il s'agit, la méthode scolastique ne fût qu'un *amas de formules bizarres*, de *termes techniques* et de *règles artificielles*, qui demandait impérieusement la réforme que Descartes y a apportée.

Dans le cours de cet ouvrage, nous avons prouvé de la manière la plus évidente, ce nous semble, que de l'idéologie et de la psychologie de Descartes découlent nécessairement les plus graves et les plus funestes erreurs : l'idéalisme, le panthéisme, le fatalisme, le scepticisme et même l'athéisme. Or sa *méthode* ne vaut pas mieux que ses doctrines. Le *Discours* qui la ren-

ferme, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut (1), est une des productions les plus lourdes, les plus ennuyeuses, les plus vides, les plus sèches, les plus contradictoires, les plus confuses, les plus inintelligibles du dix-septième siècle. Ce qui man-

(1) Nous pouvons maintenant, sans indiscrétion, nommer le membre illustre de l'Université dont, dans une note ci-dessus, nous avons rapporté le jugement sévère sur ce *Discours :* c'est M. Demaiche, inspecteur des études dans le département de la Marne, qu'une mort prématurée vient d'enlever à ses nombreux amis, dont il était adoré, et dont les regrets unanimes et profonds l'ont accompagné au tombeau; à la religion et à la piété, dont il était le modèle et l'apôtre; à l'Université, enfin, dont il était l'une des plus légitimes gloires; car, homme d'esprit très-élevé, et en même temps homme de foi fervente et éclairée, il était une preuve vivante qu'on peut bien appartenir à l'Université et jouir de la plus haute estime des chefs de ce corps, sans être voltairien.

Du reste, la *lourdeur* du style du *Discours sur la méthode* est reconnue et avérée même par ses admirateurs. Voici ce que l'un d'eux vient d'écrire sur ce sujet : « De bonne foi, le *Discours sur la méthode* est-il un livre dangereux? et « s'il pouvait l'être, *son style, que je ne me sens pas le courage de défendre,* « ne suffirait-il pas à le rendre bien inoffensif dans un siècle où l'esprit public « se montre si indifférent aux œuvres sérieuses? » (*Voyez* LE CROISÉ du 15 septembre 1860, p. 223.) Et un écrivain qui vient de se révéler juge très-compétant dans les questions de style et de philosophie à la fois, M. Ernest Hello, de lui répondre : « Vous croyez que la lourdeur du style de Descartes vous pro- « tége contre la contagion de sa maladie? c'est une erreur. Il y a des hommes « qui ont du goût pour les choses ennuyeuses. *La philosophie de Descartes* « ressemble, pour eux, à de la profondeur. Ils se croient profonds quand ils ad- « mirent les choses pesantes. Cette *roideur mécanique du style cartésien* « leur fait l'effet d'une garantie scientifique, et ils grandissent à leurs propres « yeux quand ils affrontent cet ennui grave. D'ailleurs l'histoire parle, le fait « est là : Descartes est devenu un personnage; son style n'empêche pas que « nous ne sachions, vous et moi, son nom. Cet *échafaudage compliqué, timide,* « *laborieux,* plein de décombres et de poussière, cette prison laide et étroite, « élevée à la sueur du front de l'homme pour la gloire du Néant, cette prison a « tenté beaucoup d'intelligences. Beaucoup de gens se sont dit : Je vais aban- « donner le soleil et les roses pour m'enfermer là dans ce cabinet obscur, sans « air et sans lumière; mais j'aurai une consolation, qui sera *moi-même.* Là, du « moins, je serai seul; je pourrai me regarder, me contempler, m'admirer; je « pourrai un instant douter de tout ce qui n'est pas moi, sinon en réalité, du « moins en apparence; je pourrai jouer avec moi-même un jeu dont voici la « règle : OUBLIER TOUT. Là je me dirai que je ne suis sûr que de moi, et encore que « je ne suis sûr de moi que parce que je suis sûr de mon doute, qui est la partie « de moi-même la plus précieuse à mes yeux. Puisque je doute, je suis, et « peut-être plus tard j'en conclurai que Dieu est; mais du moins ce sera mon « doute qui m'en aura fourni la preuve... (*Ibid.*, 22 septembre, p. 256). »

que dans ce *Discours sur la méthode,* c'est précisément la méthode. La pensée fondamentale de cette prétendue méthode étant le doute méthodique, elle peut, comme nous l'avons observé au *Discours préliminaire* , se résumer dans ce *précepte :* «Que, pour bien voir, il faut commencer par s'aveugler, et que, pour arriver à la connaissance de la vérité, il faut commencer par lui tourner le dos. » Encore une fois donc, rien n'est plus évidemment contraire au fait, ni plus ridicule que l'affirmation : Que *Descartes a substitué, à la méthode scolastique, une méthode plus dégagée, plus simple, moins aride, dont le premier précepte est de se mettre en présence de la vérité et de l'observer.*

En outre, en entendant le semi-rationalisme s'exprimer ainsi, qui ne croirait que, *grâce à la méthode plus dégagée, plus simple et moins aride que Descartes a substituée à l'amas de formules bizarres, de termes techniques, de règles artificielles* qui constituaient la méthode scolastique, la philosophie ait fait de grands progrès, qu'une foule de vérités inconnues jusqu'alors aient été découvertes, et que la science véritable, développée, affermie, se soit trouvée assise sur une base plus solide et inébranlable? Or, nous le répétons encore une fois : l'expérience des deux derniers siècles, et le triste spectacle, auquel nous assistons, de l'ordre scientifique réduit à un monceau de ruines, protestent contre cette déduction. Aussi on vient d'entendre M. Jourdain lui-même la désavouer; car, malgré les précautions qu'il a prises pour en adoucir les teintes, le tableau qu'il a tracé de l'état de la philosophie moderne ne dit que ceci : « Depuis « que le cartésianisme a remplacé la scolastique, nulle vérité « ignorée n'a été retrouvée, et toutes les vérités connues ont été « renversées. »

Enfin nous venons de montrer que les grands hommes qui ont formé le *grand siècle* de la France, sortis des écoles où l'on faisait encore les fortes études de la philosophie scolastique, ont été grands avant Descartes, sans Descartes, malgré Descartes; et qu'ils ne doivent rien à Descartes, si ce n'est quelques instants d'éclipse et de défaillance qu'ils ont eus dans leur carrière lumineuse: comme les grands hommes qui avaient formé le grand siècle du concile de Trente, sortis, eux aussi, des écoles

où l'on faisait encore les fortes études de la théologie scolastique, ont été grands, eux aussi, avant Luther, sans Luther, au grand dépit et au désespoir de Luther, et qu'ils ne doivent rien à Luther, si ce n'est que quelques-uns, parmi eux, ont partagé l'apostasie de Luther. De ces faits incontestables, il résulte évidemment que la voie dans laquelle marchait, et la méthode que suivait la science, avant Descartes, était la voie droite, la bonne méthode, puisque, en marchant dans cette voie, en suivant cette méthode, la science (M. Jourdain vient de nous l'assurer) était devenue claire, précise, sérieuse, solide, puissante, et avait atteint ces progrès que, depuis lors, elle n'a plus eus; et qu'une réforme de la philosophie, au dix-septième siècle, n'était pas plus nécessaire qu'une réforme de la théologie ne l'avait été au seizième siècle. *Oser dire* donc, comme le disent tous les rationalistes, *que Descartes n'a été que l'instrument* DE LA RÉFORME LA PLUS NÉCESSAIRE, *touchant la méthode philosophique,* est aussi téméraire et insolent qu'oser dire, comme le disent tous les protestants et tous les incrédules, *que Luther* n'a été que l'instrument DE LA RÉFORME LA PLUS NÉCESSAIRE, touchant la méthode théologique.

La vérité de cette observation, qui jaillit si claire et si limpide des faits antérieurs et contemporains, se trouve confirmée encore mieux par les faits postérieurs aux deux époques de nos prétendus réformateurs. C'est un fait, que même des protestants reconnaissent et déplorent, qu'en marchant dans la voie tracée par la réforme théologique de Luther, la théologie protestante a abouti à la négation du symbole chrétien ou de toute vérité révélée. Et c'est aussi un fait, que même des cartésiens pur sang reconnaissent et déplorent également, qu'en marchant dans la voie tracée par la réforme philosophique de Descartes, la philosophie cartésienne a abouti à la négation du symbole humanitaire, ou de toute vérité naturelle. Car, pour ne pas sortir de la France, le dernier mot que le protestantisme vient de prononcer par l'organe de M. Coquerel est : « Qu'il n'y a pas de *révélation divine,* et que être chrétien n'est qu'être déiste. » Et le dernier mot que le cartésianisme vient de prononcer par l'organe de M. Renan est : « Qu'il n'y a pas de raison humaine, et que être philosophe n'est qu'être sceptique. »

Ces résultats des nouvelles méthodes que Luther et Descartes ont établies sur les débris des méthodes anciennes, tout lamentables et horribles qu'ils sont, n'ont rien de surprenant pour les esprits sérieux et conséquents. Formé à l'école de Socrate, de cette âme impure, de cet esprit méprisant avec le plus révoltant cynisme Dieu et les hommes, et que l'antiquité a nommé le BOUFFON DE L'ATTIQUE, *Scurram atticum*, formé à cette école, Platon avait établi pour point de départ de la philosophie ces maximes : Les religions sont un amas de fables absurdes; les traditions de l'humanité sont erronées. Il ne faut pas croire ce que croient les autres; mais chacun ne doit « admettre comme vérité naturelle que ce qui lui paraît vrai en contemplant la nature : *Id verum quod unicuique verum videatur*.» Avec le platonisme, que les Grecs, chassés de Constantinople à la moitié du quinzième siècle, avaient apporté et restauré en Italie, et particulièrement en Allemagne, ils y avaient popularisé ces mêmes maximes de Platon. Les ayant donc rencontrées sur son chemin comme une trouvaille précieuse, Luther s'en empara avec bonheur, et, les transportant de l'ordre scientifique dans l'ordre religieux, il les établit pour point de départ de la théologie, en enseignant que le christianisme avait dégénéré en superstitions, que les traditions chrétiennes étaient entachées d'erreurs, qu'il ne fallait se soumettre à l'autorité de personne en fait de croyance, mais que chaque chrétien ne doit admettre comme vérité révélée que ce qui lui paraît vrai en lisant l'Écriture. La France, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, repoussa énergiquement cette doctrine; mais, tout en combattant le protestantisme religieux, elle donna dans le protestantisme philosophique, et, partageant aveuglément les haines et les fureurs avec lesquelles la Réforme avait attaqué la philosophie chrétienne, sous le nom de philosophie scolastique de saint Thomas, elle fournit à Descartes l'occasion et lui inspira la triste pensée de revendiquer, pour la philosophie, les maximes de Platon, que Luther avait appliquées à la théologie; et de là cette doctrine, qu'il a établie comme point de départ de sa philosophie nouvelle : «Les croyances de la multitude sont sujettes à erreur; le principe d'autorité, bon à suivre en matière de religion, ne vaut rien en matière de science; et en philosophie

chacun doit s'en tenir aux perceptions claires et distinctes qu'il aura obtenues en s'étudiant lui-même. « C'est, comme on le voit, en toutes lettres, cette doctrine de Platon : « Il n'y a de vrai que « ce qui paraît vrai à chacun : *Id verum quod unicuique verum « videatur.* »

Il n'y a pas d'homme au monde, sans en exclure les fous, à qui ses conceptions, ses rêves, ses extravagances, ses désirs, ne paraissent vrais. Poser donc en principe qu'on ne doit admettre comme vrai que ce qui paraît vrai à chacun, c'est non-seulement ouvrir la porte à toutes les erreurs, les plus contradictoires, les plus grossières, les plus énormes et les plus funestes, mais c'est aussi les légitimer toutes d'avance et les consacrer ; car une fois ce principe universellement admis, nul homme, quel qu'il soit, n'a le droit de dire : « Vous vous trompez », à un autre homme admettant la plus grande absurdité, par la simple raison qu'*elle lui paraît vraie* ; et dès lors chacun est maître de croire comme il veut, et de vivre comme il croit.

Les mêmes principes doivent, de toute nécessité, produire les mêmes conséquences ; c'est pourquoi, comme dès l'instant où Luther traduisit théologiquement le principe philosophique de Platon, le scandale des divisions en un nombre infini de sectes, des guerres et des folies de la philosophie grecque, se renouvela au seizième siècle parmi les partisans de la théologie protestante ; de même, dès l'instant où Descartes traduisit, à son tour, philosophiquement le principe théologique de Luther, le scandale des divisions en un nombre infini de sectes et des guerres et des folies de la théologie protestante se renouvela au dix-huitième siècle parmi les partisans du cartésianisme. Et de même que Luther n'a été, ni plus ni moins, que le Platon de la théologie, de même Descartes n'a été que le Luther de la philosophie. C'est donc l'histoire de la science moderne que les rédacteurs d'un journal saint-simonien, le *Globe,* ont résumée dans ces deux mots pleins de sens et de vérité : « Comme, grâce à « Luther, nous sommes tous philosophes en religion ; ainsi, « grâce à Descartes, nous sommes tous protestants en philoso- « phie. »

Quelque impie, quelque sacrilége et satanique que fût la rage de Luther contre le christianisme romain, il faut lui rendre cette

justice, qu'il ne voulut pas la destruction du christianisme ; et cependant cette destruction dans les contrées protestantes n'en est pas moins sortie de sa méthode théologique. Et de même, quelque grande et injuste que fût la haine de Descartes contre la philosophie scolastique, il n'a certainement pas voulu la ruine de la philosophie. Et cependant cette ruine, dans toutes les écoles cartésiennes, n'en a pas moins été le résultat de sa méthode philosophique. On peut donc dire avec toute vérité et justice de Descartes, aussi bien que de Luther, ce que Condorcet a dit de Voltaire : « Il n'a pas vu tout ce que nous faisons, mais c'est « vraiment lui qui a fait tout ce que nous voyons. »

C'est la raison par laquelle tous les philosophes idéalistes, matérialistes, panthéistes, sceptiques et athées, s'inclinent devant Descartes et le saluent, d'un commun accord, comme leur patriarche, leur maître et leur chef ; comme tous les soi-disant théologiens, unitaires, ariens, phantasiaques, naturalistes, déistes et même athées, regardent Luther comme leur Messie et leur Prophète.

Oui, qu'on veuille ou qu'on ne veuille pas en convenir, la vérité vraie, et que tout ce qui se dit et se fait sous nos yeux confirme toujours davantage, est que, comme celui qu'on appelle l'Émancipateur de la conscience n'a fait, par sa méthode théologique, que tuer la conscience, ainsi celui qu'on nomme l'Émancipateur de la raison n'a fait, par sa méthode philosophique, que tuer la raison ; que Descartes a été le Luther de l'école, comme Luther a été le Descartes de l'Église. Le réformateur de la science n'a été que le destructeur de toute philosophie, comme le réformateur de la foi n'a été que le destructeur de toute religion. C'est donc se révolter contre le fait de l'évidence et contre l'évidence du fait, c'est pousser à ses dernières limites le courage du mensonge historique, c'est s'étourdir jusqu'à l'extinction complète du sens moral et du respect que tout auteur se doit à lui-même et à ses lecteurs, que d'*oser* affirmer que Descartes a été l'*instrument d'une réforme nécessaire en philosophie.*

La raison et la logique n'ont pas moins de reproches à faire aux travaux de *Bacon*, de *Descartes et des disciples de ces illustres chefs*, touchant la méthode. Bien dangereux, bien funestes comme on vient de le voir, au point de vue de la foi, ces tra-

vaux sont vains, inutiles, absurdes au point de vue de la science: on va le voir.

§ 148. *Autres considérations sur les travaux des modernes concernant la méthode. — C'est la question de la méthode qui divise le plus nos philosophes. — L'inutilité de leurs travaux, reconnue par l'école cartésienne elle-même. Incroyable aveu de Nicole sur ce sujet. — Ce qu'on enseigne aujourd'hui sur la méthode n'est propre qu'à fausser l'esprit de la jeunesse, et à le jeter dans la voie de l'incrédulité.*

La méthode, ainsi que ce mot le dit assez, est, avec la vérité, dans les mêmes rapports que la route l'est avec le lieu où l'on veut aller. Or on ne pense à faire des chemins sûrs et faciles que pour des lieux dont on connaît l'existence et la position géographique; on ne fait pas des voies, on ne détermine pas des sentiers pour des endroits dont l'existence est ignorée. Ce n'est que depuis que l'existence et la position du Nouveau Monde ont été découvertes, que l'art nautique s'est mis à chercher et est parvenu à fixer les routes les plus courtes et les moins périlleuses pour s'y rendre. De même on ne peut établir de méthode, pour atteindre une vérité, qu'après qu'on a acquis la connaissance certaine de son existence et de la catégorie des êtres où elle se trouve. Toute méthode de la vérité suppose donc la vérité bien connue, bien déterminée, et toute méthode ayant pour but la *recherche* ou la découverte de la vérité au sens absolu, est une contradiction dans les termes.

En outre, on a vu, dans le DISCOURS PRÉLIMINAIRE de cet ouvrage, que, d'après les idées universellement reçues dans le monde savant, la science n'est que la CONNAISSANCE DES CHOSES PAR LEURS CAUSES, *cognitio rerum per causas*, ou la connaissance de droit, la connaissance docte, rationnelle, intime, étendue des choses dont le vulgaire n'a que la connaissance de fait ou la connaissance historique, superficielle, restreinte, et qu'en tant que science, la philosophie n'a pour but que l'étude approfondie des vérités connues, et non la *recherche* et la découverte de vérités à connaître. La *méthode de chercher* et de *trouver la vérité* est donc un vrai non-sens en philosophie.

On comprend un philosophe, cherchant à connaître les sources, les raisons, les fondements, les rapports, les harmonies des vérités connues, pour s'en rendre compte à lui-même, pour les ensei-

gner aux autres, pour les bien établir, les défendre et les appliquer à l'amélioration morale et au vrai bonheur de l'homme et de la société; mais on ne comprend pas un philosophe se cassant la tête pour *chercher* à connaître ce que tout le monde connaît, et que lui aussi connaît comme tout le monde. Dès lors toute méthode ayant pour but la simple connaissance de la vérité est aussi vaine et inutile que ce but lui-même. Sous un certain rapport on a donc eu bien raison de dire que *l'importance de la méthode n'avait* JAMAIS *été comprise avant Bacon et Descartes*. Seulement ce mot, adressé à saint Thomas et aux scolastiques comme un reproche, n'en est pas un; car, nous le répétons encore, pourquoi auraient-ils eu tort de ne pas *comprendre l'importance* de ce qui n'est rien moins qu'important? Et pourquoi auraient-ils cherché à fabriquer des méthodes pour trouver des vérités qu'ils avaient sous leur main, et dont l'humanité entière se trouve en possession depuis l'origine du monde?

Mais, sous un autre rapport, et pris dans la rigueur de la lettre, ce compliment adressé à Bacon et à Descartes est un acte de criante injustice à l'égard du *divin* Platon. Non-seulement *l'importance de la méthode* avait été, depuis une vingtaine de siècles, bien *comprise* par ce philosophe, et précisément dans le même sens, vain et funeste, dans lequel l'ont comprise Bacon et Descartes; mais c'est même à Platon que Descartes en particulier a, comme on vient de le voir, emprunté sa méthode des perceptions claires et distinctes ou des évidences individuelles, comme unique moyen d'atteindre la vérité. Rien n'est donc plus surprenant ni plus ridicule que de faire à Descartes *un titre de gloire* d'avoir *mieux défini* ce qu'il n'a fait qu'embrouiller; d'avoir, lui le premier, inventé ce qu'il n'a fait que voler; d'avoir inspiré à *ses disciples* la pensée de mettre *leur soin à distinguer les voies les plus sûres qui peuvent conduire l'intelligence à la connaissance du vrai,* que l'intelligence connaissait déjà d'une manière sûre, certaine et complète; et enfin d'avoir rendu à la science un service qui ne lui servira jamais à rien dans l'avenir, comme il ne lui a servi à rien jusqu'ici, si ce n'est à l'arrêter dans la voie du véritable progrès, à la faire reculer jusqu'au doute, et à la faire périr dans le désespoir de toute vérité.

En effet, rien n'a divisé et ne divise plus, même aujourd'hui,

les philosophes, que la question de la méthode. Dans certaines écoles on ne veut que de la méthode *analytique;* dans d'autres, c'est à la méthode *synthétique* qu'on donne la préférence. Les partisans de la méthode *psychologique* en sont toujours aux prises avec les partisans de la méthode *ontologique*. Pour ceux-ci, il ne faut procéder que par la méthode *objective* à la conquête de la vérité ; pour ceux-là, cette conquête n'est que le prix de la méthode *subjective*.

Mais, tant qu'un procès est pendant au tribunal, on ne peut savoir laquelle des parties a raison, et laquelle a tort : ainsi, tant qu'on dispute sur ces différentes méthodes, on ne peut savoir laquelle entre elles est la vraie, ni même s'il y en a une vraie entre elles. Or voilà deux siècles révolus depuis que la question de la méthode, soulevée par Descartes, et continuée par *les disciples de cet illustre chef,* se discute toujours, sans jamais être décidée, et que chaque école, et même chaque individu soutient, *pro aris et focis,* que seule la sienne est la vraie. C'est un procès sans fin, toujours plaidé et jamais jugé. Après *les travaux* si vantés *de Descartes et des disciples de cet illustre chef sur la définition et l'importance de la méthode,* les philosophes en sont toujours à ne pas s'entendre sur la méthode. Nous voilà donc réduits à ne pas savoir encore *ce que c'est* que la méthode, et si elle a ou n'a pas d'*importance ;* voilà la méthode elle-même attendant toujours qu'on la *définisse*, qu'on la trouve, qu'on la forme ; et, encore une fois, voilà l'intelligence toujours dans l'ignorance du vrai, puisqu'elle en est toujours à ignorer la *voie sûre qui puisse l'y conduire : Et viam veritatis non cognoverunt.*

En second lieu, ces discussions sur la méthode, auxquelles l'on consacre une si grande partie d'un temps précieux, dans les *cours de philosophie,* sont d'abord souverainement vaines et ridicules. On ne devient pas plus philosophe par l'étude des traités de la méthode, qu'on ne devient orateur par l'étude des traités de rhétorique, ni poëte par l'étude des traités de poésie. De pareils traités ne sont que de la pure pédanterie, dont le propre est de rétrécir l'esprit ou de le fausser, de ne lui rien apprendre de solide, de sérieux et d'utile dans la pratique. Au contraire, comme, pour faire de beaux poëmes, il faut écarter la poétique, et pour faire de beaux discours, il faut mettre de côté

la rhétorique : ainsi, pour faire de la vraie philosophie, il faut oublier toute méthode philosophique ; c'est au moins l'opinion de l'auteur de l'*Art de penser*, Nicole, l'un des plus fervents et des plus zélés *disciples* de Descartes ; car, dans la préface de cet ouvrage, il s'est ainsi exprimé : « Il est certainement très-utile « d'avoir à sa disposition *quelques règles à l'aide desquelles on* « *puisse soutenir ses pas dans* L'INVESTIGATION DU VRAI, *et y* « *progresser avec plus de facilité et de sûreté.* C'est là précisé- « ment à quoi les philosophes s'engagent et sur quoi ils font de « magnifiques promesses. A les entendre, dans cette partie de « la philosophie qu'ils destinent *à la direction de la raison*, qu'ils « appellent *la logique*, on est sûr de rencontrer la lumière né- « cessaire pour chasser toutes les ténèbres de l'intelligence ; le « remède sûr pour se mettre à l'abri de toute appréhension d'erreur; « des règles si certaines qu'avec leur secours il est impossible « de manquer la vérité, et si nécessaires, que sans elles il est « impossible de l'atteindre. C'est par de tels éloges que ces phi- « losophes recommandent *leur* logique. Mais, si l'on demande à « l'expérience de nous dire quels progrès nos philosophes ont « faits, à l'aide de cette science, dans la logique elle-même, ou « *dans les autres parties de la philosophie*, il est fort à craindre « que ces grands prometteurs n'aient pas tenu leurs promesses. « Car c'est un fait incontestable que, parmi ceux à qui on a en- « seigné la logique, à peine dix sur mille, six mois après avoir « achevé leurs études, se souviennent de la logique (1). »

---

(1) « Utile sine dubio est in promptu quasdam regulas habere quæ gressus « nostros, in veritatis indagatione, regant, quo facilius progediamur et tutius. « Et hoc ipsum est quod philosophi se facturos spondent, ac de quo adeo magni- « fice pollicentur. Si lubeat iis credere, in illa parte, quam regendæ rationi de- « stinant, quamque Logicam vocant, eam nobis offundunt lucem quæ omnes a « mente tenebras dispellat ; quæ omnes errores tollat ; quæ regulas commonstret « adeo certas, ut, illarum ductu, infallibiliter veritatem simus assecuturi ; adeo « necessarias, ut, sine illis, nobis illuc pervenire sit impossibile. En quibus hi « philosophi logicam suam exornant encomiis At si, consulta experientia, scire « velimus quos hi philosophi, *hujus beneficio scientiæ*, vel in ipsa logica, vel « in aliis philosophiæ partibus, progressus fecerint, jure metuendum erit, ut ma- « gnifici promissores fidem liberaverint... Experientia constat, e millenis qui « logicam docentur, post sextum a finitis studiis mensem, vix denos esse qui « logicæ quidquam meminerint (ARS COGITANDI, *Dissertat.* I). »

Ainsi, selon Nicole, rien n'est plus inutile ni plus inepte que la partie de la philosophie présentée par les philosophes comme une *voie sûre pour conduire l'intelligence à la connaissance du vrai*, c'est-à-dire la méthode. Selon Nicole, c'est un fait constaté par l'expérience, que rien n'est moins *certain* ni moins *nécessaire* pour arriver à la vérité que les méthodes inventées depuis Descartes pour la *direction de la raison dans l'investigation de la vérité*. Selon Nicole, en suivant leur propre méthode, les philosophes ont été bien désappointés, parce qu'ils n'ont pas trouvé une seule vérité dans *aucune partie de la philosophie*. Selon Nicole, il ne faut pas plus compter sur les promesses des philosophes, touchant la vérité, que sur les promesses des charlatans touchant la santé. Selon Nicole, enfin, puisque quatre-vingt-dix-neuf sur cent écoliers de philosophie se trouvent avoir complétement oublié toute méthode philosophique, six mois après l'avoir apprise, il est certain que, si quelqu'un parmi eux fait un pas dans la voie du vrai, c'est en ne faisant pas la moindre attention à la méthode, c'est en dehors de la méthode, sans la méthode, et même contre la méthode; et que le mépris de toute méthode est la condition *sine qua non* pour atteindre la vérité. C'est, comme on le voit, ce que Pascal avait dit, quelques années auparavant, d'une façon plus tranchante, par ces mots accablants : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. » (*Pensées*, I, 4.) Voilà donc toutes les méthodes fabriquées par *les disciples de l'illustre chef Descartes*, y compris la méthode de Descartes elle-même, condamnées, flétries et tournées en ridicule par une plume cartésienne. C'est à ne pas y croire.

Pourquoi donc, dira-t-on, après avoir parlé d'une manière si étrange de la méthode, Nicole a-t-il fait lui-même de la méthode? et pourquoi s'est-il donné la peine d'enseigner *l'art de penser*, dont la nullité absolue était, pour lui, une vérité mathématique? Nicole a prévenu cette objection, et, avec une franchise dont on ne trouve pas de nombreux exemples dans l'école à laquelle il appartenait, il répond : « Si, cependant, nous composons nous-« mêmes une logique, ce n'est que pour suivre la mode, qui a « fait une nécessité, pour les étudiants de la philosophie, de con-

« naître, *au moins grossièrement*, ce qu'on enseigne touchant la « logique (1). »

Or ce n'est que par la même raison, et pour se conformer à une coutume universellement reçue, et qui impose de donner, au moins, une *connaissance grossière* de la question sur la méthode, que tous les professeurs de philosophie entretiennent, pendant longtemps, leurs élèves sur la vraie méthode à suivre pour atteindre le vrai : sauf à n'en tenir aucun compte dans la pratique. Car, semblables aux professeurs de rhétorique, qui ordinairement ne sont pas des orateurs, et aux professeurs de poésie, qui ordinairement ne sont pas non plus des poëtes, les modernes professeurs de philosophie ne sont pas des philosophes ; et, copiant et expliquant, tant bien que mal, les philosophes français, anglais et allemands, comme ils ne découvrent aucune vérité, ils ne suivent aucune méthode, pas même celle qu'ils ont fait semblant d'adopter. C'est un véritable chaos que leur enseignement sur ce sujet.

En troisième lieu, incertaines et inutiles, les discussions sur la méthode n'en sont pas moins dangereuses et funestes. Car ces discussions sur la méthode d'*arriver à la vérité* supposent toutes : *Que la philosophie est la recherche de la vérité;* autrement à quoi bon une discussion sur la *voie sûre de conduire l'intelligence à la connaissance du vrai, si le vrai était connu ?* Par le fait même de ne commencer leur cours de philosophie que par le *Discours de Descartes sur la méthode,* afin de se conformer au programme de l'université, ou par tout autre traité sur le même sujet, pour *suivre l'usage* ou *la mode,* nos professeurs ne font qu'établir en principe : *Que l'homme ne possède pas la vérité ou qu'il n'est jamais certain de la vérité qu'il croit posséder, et que le remède, contre ce double inconvénient, ne se trouve que dans la philosophie.* Mais c'est présenter la philosophie, ainsi que l'ont fait Cicéron chez les anciens et M. Cousin dans ces derniers temps, comme l'unique moyen qu'a l'homme d'arriver à la possession certaine de la vérité, et lui dire que la philosophie est tout et que la religion n'est rien. C'est persuader à des jeunes

(1) « Quia consuetudo necessitatem quamdam invexit, *crassa saltem Minerva*, ea sciendi quæ de logica traduntur (ARS COGIT., *Dissert. I*). »

gens de quinze ans que la foi, quelle qu'elle soit, ne donne ni la vérité ni la certitude ; qu'on ne sait rien, qu'on n'est certain de rien que par l'évidence individuelle et par le raisonnement, et qu'on ne doit admettre comme vrai que ce qui à chacun paraît vrai. C'est enfin introduire le protestantisme pur en philosophie, et donner à la philosophie le pur rationalisme pour base. C'est ainsi que la première leçon de la philosophie moderne est purement et simplement une leçon d'incrédulité.

Les conséquences de cet enseignement se trouvent amplement développées, au cinquante-huitième paragraphe, depuis la page 426 jusqu'à la page 440 de notre TRADITION, et personne, parmi nos adversaires, n'a même essayé jusqu'ici de les réfuter.

Nous avons indiqué, au même endroit, quatre faits tout opposés, et de la plus haute portée, qu'en suivant saint Thomas, la philosophie chrétienne commence par établir dans l'esprit de ses élèves ; nous avons prouvé que, seul, cet enseignement peut former la jeunesse chrétienne à la vraie science et la confirmer toujours davantage dans la croyance de la vraie religion. Nous renvoyons notre lecteur à ce paragraphe, qu'amis et ennemis ont signalé comme le plus important de tout l'ouvrage, parce qu'on y voit les deux méthodes, la méthode païenne et la méthode chrétienne, mises en présence l'une de l'autre, et qu'on peut d'un seul regard les juger pour ce qu'elles sont par leurs principes, et pour ce qu'elles valent par leurs conséquences.

§ 149. *Résumé des doctrines de la méthode de la philosophie chrétienne. — Fidèle au précepte de l'Évangile, de chercher, avant tout, la foi, cette philosophie en a obtenu la récompense promise, d'arriver à la science. A ce trait il est impossible de ne pas la reconnaître pour la vraie philosophie.*

Nous voici donc arrivé à la fin de notre travail sur *la philosophie chrétienne* des âges de foi, comparée à la philosophie païenne de ces derniers temps d'incrédulité. On vient de voir à l'œuvre ces deux philosophies au sujet des trois principales parties de toute philosophie, l'IDÉOLOGIE, la PSYCHOLOGIE et la PÉDAGOGIE, ou la méthode. On vient de les surprendre sur le fait, et l'on vient d'en connaître, de manière à ne pouvoir plus s'y

tromper, l'origine, la nature, les caractères, les forces, l'influence, la portée sur l'esprit de l'homme et sur la destinée de l'humanité.

Car, pour quiconque aurait bien voulu suivre attentivement et impartialement l'examen, contenu dans cet ouvrage, des doctrines des deux philosophies, examen, nous osons le dire, consciencieux, approfondi et rigoureusement logique, la philosophie païenne, fondée par Platon, chez les anciens, et restaurée par Descartes, chez les modernes, n'aurait rien compris, rien expliqué, rien dit de raisonnable, de solide, de certain. Elle aurait complétement ignoré la nature et son Auteur, le monde et son origine, sa constitution et sa fin ; les différentes espèces des êtres et leur hiérarchie ; la matière et l'esprit ; l'âme et le corps ; l'homme et Dieu, et leurs rapports dans le temps et dans l'éternité ; les lois physiques et leurs contingences ; les lois morales et leurs raisons, leur principe, leur sanction et leurs harmonies. Et, semblable à une courtisane, extrêmement pauvre, qui ne tire vanité que d'ornements mal acquis, cette philosophie n'a fait parade que de quelques vérités, empruntées aux croyances universelles des peuples, ou aux révélations déposées dans la synagogue ou dans l'Église.

Du reste, après plusieurs siècles de recherches, de disputes, de divisions, de combats, loin d'avoir résolu aucun problème scientifique, elle n'a fait que changer en problèmes insolubles ce qu'il y a de plus simple et de plus clair dans la science. Loin d'avoir décidé aucune question, elle n'a fait que mettre en question tout ce qui était universellement admis. Loin d'avoir créé aucune certitude, elle n'a fait que révoquer en doute ce qu'il y avait de plus certain; et, impuissante à rien édifier, et seulement puissante pour tout détruire, loin d'avoir élevé le temple de la vérité, là où il n'existait pas, elle n'a fait que le renverser là où il existait, et le remplacer par la confusion de toutes les idées et de tous les principes, par la tour de Babel, en un mot, par l'erreur.

On ne peut citer une seule vérité ignorée, qu'elle ait découverte, tandis qu'on peut indiquer toutes les vérités connues déjà depuis l'origine du monde, qu'elle aurait pour la première fois obscurcies et cachées. Au lieu d'avoir rien donné de vrai à l'homme, elle n'a travaillé qu'à arracher de son cœur le peu de

vrai que la superstition et l'idolâtrie y avaient laissé. Au lieu de créer le jour, elle n'a fait qu'enfanter la nuit; au lieu d'éclairer les peuples, de les instruire et de les bien guider, elle n'a fait que rendre leurs ténèbres plus épaisses, les tromper, les corrompre, les égarer. Au lieu de les éloigner du culte des idoles, elles les y a confirmés par ses enseignements et par ses exemples; car, d'après saint Paul, les anciens philosophes ont été les plus superstitieux, les plus idolâtres et les plus corrompus des hommes, et les modernes ne valent pas mieux que leurs pères. Et, comme il arrive lorsque des aveugles guident des aveugles, philosophes et peuples sont tous tombés et ont disparu dans la même fosse; en sorte que, si le même Dieu qui veille à la conservation de l'ordre physique qu'il a créé ne veillait pas à la conservation de l'ordre intellectuel et moral qu'il a établi; si le même Dieu qui fait depuis six mille ans resplendir le soleil pour éclairer la nature matérielle n'eût toujours et partout fait rayonner la vérité pour éclairer la nature spirituelle; si le même Dieu qui perpétue la transmission de la vie des corps par la génération n'eût perpétué la transmission de la vie des âmes, la vie de la foi, par la tradition, et n'eût maintenu, par son intervention toute-puissante, les croyances de l'humanité et les croyances de l'Église, il y a longtemps que toute vérité naturelle, détruite par les philosophes, et toute vérité révélée, renversée par les hérétiques, auraient quitté le monde, et que le genre humain aurait péri dans le doute et le désespoir de toute vérité. Rien n'est donc plus rigoureusement vrai que la sentence de saint Paul : Que la philosophie païenne est moins de la science et de la sagesse que de la sottise, de la démence et du délire : *Græci... sapientiam quærunt... dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.*

Il en est tout autrement de la philosophie chrétienne, dont saint Denis l'Aréopagite a jeté les bases, que saint Athanase a appliquée le premier, que saint Augustin a développée, que saint Thomas a définitivement formulée, et dont ses ouvrages sont la plus complète et la plus parfaite expression.

On ne sait qu'admirer le plus dans cette philosophie, ou la sublimité de ses pensées, la largeur de ses vues, la profondeur de ses aperçus, ou la simplicité de ses procédés. Loin de contrarier l'humanité dans ses jugements et dans ses croyances, elle l'a

prise pour son guide et a constamment marché à ses côtés. Tout en reconnaissant à chaque individu le privilége d'obtenir, par le témoignage de l'intellect et des sens, la certitude de ses perceptions (*Intellectus, simpliciter percipiens, semper est verus. Sensus, circa sensibile proprium, semper est verus*), elle n'a admis, pour dernier juge de la certitude de ses démonstrations, que le consentement ou le sens commun du genre humain pour les vérités de l'ordre naturel, et le sens commun de l'Église pour les vérités de l'ordre surnaturel. A l'aide de cette double lumière, elle a pénétré dans les dernières profondeurs de la nature, et l'a obligée à lui livrer tous ses secrets; en sorte que, pour les esprits formés à son école, il n'y a presque plus de mystères dans la nature.

L'origine et la formation des idées, les phénomènes de la sensation et de la génération, la vie de la plante, de la brute, de l'homme; les causes secondes n'agissant que par la vertu de la Cause première, sans en partager la nature; les lois de toutes les forces et la force et l'économie de toutes les lois: ces graves et importants sujets sur lesquels la philosophie païenne a épuisé en vain toute son activité, d'après les explications qu'en a données la philosophie chrétienne, ne sont plus d'impénétrables énigmes, mais des connaissances claires et simples à la portée de tout le monde. On connaît tels qu'ils sont tous les êtres inanimés, depuis le grain de sable jusqu'au soleil, et tous les êtres vivants, depuis le plus chétif insecte jusqu'à l'ange, jusqu'à Dieu. On connaît le simple et le composé, le matériel et l'immatériel, les corps et leur essence, les âmes et leurs différents degrés de perfection, l'âme humaine en particulier, et son origine, ses facultés, ses grandeurs, ses prérogatives et sa destinée. On connaît Dieu et ses attributs; la Providence et ses desseins dans la formation de l'univers; les liens par lesquels tous les êtres se tiennent, se rapportent mutuellement et forment cette échelle mystérieuse, par laquelle on peut monter de la nature la plus près du néant jusqu'à l'Être des êtres, à l'Être parfait, à l'Être infini. On connaît les rapports du monde des corps avec le monde des esprits, des lois physiques avec les lois morales, de la raison avec la foi, de la science avec la religion. Par la simple intelligence des mystères de l'homme, on voit plus clair et on comprend mieux les mystères de Dieu. A la lumière de l'âme, une dans son es-

sence et trine dans ses facultés, on peut se rendre compte de Dieu, un dans sa nature et trine dans ses personnes. La doctrine de la génération humaine ajoute une clarté toute nouvelle à la révélation de la génération du Verbe divin; et, après qu'on s'est expliqué le mystère de l'union substantielle de l'âme avec le corps dans l'homme, on est en état de s'expliquer encore mieux le mystère de l'union substantielle de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. En sorte qu'à l'école de la philosophie chrétienne, on devient théologien en même temps que philosophe, à peu de frais.

L'homme, en particulier, n'est plus un mystère incompréhensible pour l'homme même; et il arrive aisément à cette connaissance de lui-même, à ce *nosce te ipsum* que la philosophie païenne a poursuivi pendant tant de siècles, sans avoir pu jamais l'atteindre. Il n'y a que l'élève de saint Thomas qui puisse dire sans se faire illusion : « Enfin je me connais et je sais ce que je suis; je sais pourquoi je me trouve sur cette terre; je sais la place que j'occupe dans la hiérarchie des êtres, et les rapports qui me lient à toute la création et à son Auteur. Je me connais tel que je suis sorti de la main créatrice, et dans toute la vérité et la grandeur de mon individualité ; je m'explique toutes les conditions de mon existence, toutes les contradictions de ma nature, tous les phénomènes de mon être. Je comprends la raison de la variété de mes instincts, de la force de mes appétits, du nombre et des fonctions de mes facultés. Je vois clair à l'unité multiple et à la multiplicité une de mes vies, de mes forces; en moi et par moi, monde petit, réunissant toutes les forces, toutes les natures, toutes les vies et toutes les manières différentes d'être de tous les êtres, je comprends le monde grand, l'univers. Je connais la nature et la fin de tous les êtres; j'ai la vraie science, qui n'est que la connaissance des êtres dans leurs causes matérielles, formelles, efficientes et finales, et je puis, sans péché d'orgueil, me croire sage de la vraie sagesse, de la sagesse qui vient de Dieu et mène à Dieu; et je puis me dire « philosophe » sans être fou. »

Enfin la philosophie chrétienne est la seule philosophie qui, par la solidité de ses principes, par l'abondance de ses lumières, par la sûreté de son regard, par l'exactitude de ses définitions,

par la force de ses raisonnements et la fermeté de ses certitudes, a décidé toutes les questions, résolu tous les problèmes, éclairci toutes les difficultés, fait cesser tous les doutes, démasqué tous les sophismes, terrassé toutes les erreurs, établi, affermi, vengé et mis dans leur plus grand jour toutes les vérités; par conséquent elle est et sera toujours la seule vraie philosophie.

Voilà ce dont on a pu se convaincre par l'analyse des principes, par l'exposition des doctrines, par la différence des résultats des deux philosophies, tels que nous venons de les présenter dans cet ouvrage.

Quant à la philosophie chrétienne en particulier, on s'explique aisément sa grandeur, sa richesse, ses avantages, ses bénédictions et ses gloires. C'est l'accomplissement de cet oracle de la Sagesse incarnée : « Cherchez premièrement le royaume de « Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné de surcroît ; « *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus; et hæc omnia* « *adjicientur vobis.* » (*Matth.*, VI.) Cette grande parole de l'Évangile renferme toute l'économie de la providence de Dieu à l'égard de l'homme, et ne promet tous les biens de la terre qu'à ceux qui cherchent avant tout les biens du ciel.

Ainsi donc, par rapport aux biens de l'intelligence, dont il est question en philosophie, il est certain que l'homme qui cherche, avant tout, que Dieu règne dans son esprit par la foi divine, obtiendra de surcroît les richesses de la science humaine. Car l'Écriture dit aussi que la vraie sagesse n'est que le prix certain de l'esprit qui s'est fait petit par l'humble croyance à la parole de Dieu : *Testimonium Domini fidele, sapientiam præstans parvulis.* (Psalm., 8.) Ainsi donc, tandis que la philosophie païenne, ayant voulu tout connaître avant de rien croire, a fini par perdre toute connaissance et n'a pas atteint la foi; la philosophie chrétienne, au contraire, ayant commencé par tout croire, avant de rien connaître, a conservé la foi et a conquis la science. Elle seule sait tout, comprend tout, explique tout, parce qu'elle seule croit tout; et la grandeur, l'étendue, l'abondance, la clarté de ses conceptions, même dans la science purement humaine, ne sont que la récompense de son humble foi aux révélations divines.

Instruit par ce fait, si éclatant de la lumière de la certitude et

de la certitude de la lumière, notre lecteur aura donc compris que le meilleur usage que l'on puisse faire de l'intelligence, c'est de la soumettre, de la consacrer à Celui de qui on l'a reçue ; que, le Seigneur seul étant le Dieu des sciences, toute science qui ne sert pas à l'explication, à la confirmation, à la défense du dogme chrétien, n'a pas de raison d'être, est vaine, frivole, lorsqu'elle n'est pas funeste, et que la pensée de l'homme doit servir de piédestal à la pensée de Dieu : *Deus scientiarum Dominus est, ipsi præparantur cogitationes*. En marchant dans cette voie, il s'élèvera aux plus grandes hauteurs de la science en conservant la foi, et sera assez heureux pour apprendre, par sa propre expérience, que la vraie religion est la base, le guide, le soutien, la lumière de la vraie philosophie.

FIN DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.

